

المكتبة الفلسفية

الفارابي وفلسفته العقل



الدكتور عبد الحميد درويش النساج
أستاذ الفلسفة العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة قناة السويس

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الاولى
1435هـ-2014
حقوق الطبع محفوظة للناسر
الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
526 شارع بورسعيد - القاهرة
25936277 / فاكس: 25938411-25922620
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

النساج ، عبد الحميد درويش
الفارابي وفلسفة العقل / عبد الحميد درويش النساج
ط1 القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية ، 2014

ص ، 24 سم

تدمك : 6-612-341-977-978

1- الفلاسفة المسلمون

2- الفلاسفة العرب

3- الفارابي ، محمد بن محمد ، 874-950

ا- العنوان

ديوى: 921.1

رقم الايداع: 2014/7955

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٢
أولاً : إشكالية الدراسة	٤
ثانياً : دوافع اختيار الموضوع واهميته	٧
ثالثاً : المنهج المتبع في الدراسة	١١
رابعاً : الدراسات السابقة	١٢
الفصل الأول : مكانة العقل في فلسفة الفارابي	
أولاً : نشأة الفارابي العلمية	٢٤
ثانياً : ماهية العقل وأقسامه	٢٩
ثالثاً : سمات المعرفة العقلية	٤١
رابعاً : قوانين المنطق بين العقل والمعقول	٥٣
الفصل الثاني : إمكان قيام المعرفة ومبادئها	
أولاً : ماهية المعرفة عند الفارابي	٥٩
ثانياً : مبادئ المعرفة الفلسفية	٦٤
ثالثاً : اليقين في المعرفة العقلية	٧٢
رابعاً : المعرفة والفضيلة الخلقية	٨٤

الفصل السابع : نصوص في فلسفة الفارابي العقلية

- ٢١٨ أولاً : العقل في كتاب الفارابي تحصيل السعادة
٢٣٤ ثانياً : العقل في كتاب الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة
٢٤٧ ثالثاً : العقل في كتاب الفارابي الحروف
٢٦١ رابعاً : العقل في كتاب الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين
٢٧٥ الخاتمة
٢٨٤ المصادر والمراجع
٢٨٧ المراجع العربية
٢٩٦ المراجع الأجنبية
٢٩٩ محتويات الكتاب

الفصل الثالث : وحدة المعرفة العقلية

- أولاً : المعرفة و الاعتقاد ٩٤
ثانياً : وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة ١٠٦
ثالثاً : المعرفة العقلية بين النسبية والإطلاق ١١٦
رابعاً : المعرفة العقلية بين المثالية والواقعية ١٢٢

الفصل الرابع : دور العقل في معارف الحس

- أولاً : العقل وماهية الإدراك الحسى ١٣٠
ثانياً : الوجود الحسى والوجود اللفظى ١٣٥
ثالثاً : وظائف الحس المشترك ١٤٣
رابعاً : نقد الفارابى لمعارف الحس ١٥٥

الفصل الخامس : العقل والمعرفة البرهانية

- أولاً : طبيعة الإدراك العقلى ١٦٦
ثانياً : مقولات البرهان العقلى ١٦٩
ثالثاً : أقسام البرهان العقلى ١٧٦
رابعاً : وظائف البرهان العقلى ١٨٢

الفصل السادس : العقل و المعرفة الروحية

- أولاً : العقل وفطرية المعرفة ١٩١
ثانياً : المعرفة العقلية والنبوة ١٩٩
ثالثاً : روحانية العقل ٢٠٤
رابعاً : المعرفة العقلية والسعادة ٢١٠

ظهور الشيء الصالح لقبوله ، كما حدد الفارابي مهمة العقل العملية في التمييز والتصور والحكم ، ورصد كيفية تصور العقل للمعقولات حين قال : التصور بالعقل هو أن يحس الإنسان شيئا من الأمور التي هي خارجة عن النفس ويعمل العقل في صورة ذلك الشيء ويتصوره في نفسه ، على أن الذى هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الإنسان في نفسه ، إذ العقل ألطف الأشياء مما يتصوره فيه ومن ثم فهو إذا ألطف الصور .

ومعروف أن فلسفة العقل منذ أرسطو وحتى الآن هي جوهر الفلسفة الواقعية التي ترى في العقل وحده أداة الوصول الى اليقين وكافة الحقائق المؤكدة ، ومن ثم فهي الفلسفة التي ترى الذات وحدها بدون العقل لا تستطيع أن تقدم أية معرفة مفيدة أو أكيدة للإنسان ، وأن الانسان يستطيع من خلال استخدام مقولات العقل في الزمان والمكان والكم والكيف والفعل والانفعال والوضع والحال والعللة وغيرها أن يتعرف على حقائق الأشياء وعللها وطبائعها وذلك عن طريق العقل وتلك المقولات .

وفي هذه الدراسة حاولت إثبات مدى تأثر الفارابي بآراء أرسطو في العقل ، وفي نفس الوقت إثبات مدى تميز واختلاف آراء الفارابي عن أرسطو. وسائر فلاسفة اليونان فيما قدموه من معان للعقل ووظيفته ، وكيف كان اهتمام الفارابي بالمعرفة العقلية كبيرا ، حتى أنه استطاع وصف طبيعة الإدراك العقلي، والتمييز بين العقل العلمي والعقل العملي ، وجعل للعقل مراتب ودرجات وأحوال ، فهو مرة عقل هيولاني ، ومرة عقل بالملكة ، ومرة عقل مستفاد ، وذلك قبل فلاسفة العصر الحديث وخاصة كل من كانط وديكارت وهيغل ، وهو ما ظهر بوضوح في جميع مؤلفاته السياسية والأخلاقية والطبيعية والمدنية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين الذى خلق الانسان وعلمه البيان ، وأتاه الحكمة والفتنة وهداه الى الصراط المستقيم ، وأنعم عليه بالاسلام والعقل واليقين ، وأعطاه من عظيم إنعامه شرعا وعقلا وبقينا ، وصلى الله على نبيه نور الهدى وعلى آله وأصحابه أجمعين .

هذه دراسة فى فلسفة العقل عند الفارابى تعكس بوضوح مدى اهتمام العرب بالعقل ودوره وقيمته ، وكيف أدرك فلاسفة الاسلام وظيفة العقل فى التأويل والفهم والتوجيه والحكم والتمييز ، ومدى صلة العقل البشرى بالعقل الإلهى من جهة والعقل العملى أو العقل المستفاد المتصل بالإنسان والأشياء من جهة ثانية ، وكيف نجح الفارابى فى تقديم فلسفة عقلية متميزة عن فلسفة اليونان حين قسم الموجودات بحسب مراتبها ودرجة قربها أو بعدها عن العقل ، وكيف قسم الموجودات قسمين أحدهما الموجودات الروحية الغير مخالطة للمادة وهى المتصلة بالسبب الأول وهو الله سبحانه ، والأخرى الموجودات المادية التى لها صلة بالأجسام كالنفس والعقل ، وكيف حدد الفارابى طبيعة العقل ووظيفته عندما جعله أصل الكمال البشرى وآلته وأنه مبدأ الحركة والسكون ، ووصف طبيعته بأنه جوهر نورانى ثابت لأنه جوهر أحدى وهو الانسان على الحقيقة ، وأن العقل له قوى تنبث منه فى الأعضاء وأن ظهوره من وإهب الصور يكون عند

الإنسان ، وهل يستطيع العقل بمقولاته تصحيح المفاهيم الخاطئة ومواجهة أدعياء العلم والمعرفة وأصحاب غلط التفكير الخرافي والسلي ؟

وفي هذا الاطار ظهرت اشكالية أخرى هى : كيف تصور الفارابى مكانة العقل ودوره فى الفهم والتأويل والتمييز وفى نفس الوقت جعله هو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة بحيث تكون صناعته سيدة الصناعات ، وكيف وضع الفارابى الشروط اللازمة لنجاح مهمة العقل وجعل فى مقدمتها الاستعداد لتقبل أحكام العقل وحب الحكمة واستخدام مقولتى الإنسية واللمية فى تحقيق الفهم الإنسان والوصول الى العلل وحقائق الأشياء ، وفى هذا الاطار جاء قوله : ولا يكون ذلك إلا إذا تحقق فى العاقل شرائط الاستعداد للمعرفة وتعلم الفلسفة ، وهى الشرائط التى ضمنها رسالته المسماه : " ما ينبغى أن يعلم قبل تعلم الفلسفة " وهى : أن يكون جيد الفهم والتصور للشئ الذاتى ، وأن يكون حفوظاً صبوراً على الكد الذى يناله فى التعلم ، وأن يكون بالطبع محباً للصدق وأهله والعدل وأهله ، وأن يكون غير جموح ولا لجوج فيما يهواه وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، وأن تهون عليه بالطبع الشهوات ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً سهل الانقياد للخير والعدل عسر الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الشئ الصواب ، وأن يكون قد تربى على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته ، غير مخبل بكلها أو بمعظمها ، وأن يكون متمسكاً بالفضائل التى هى فى المشهور فضائل ، وغير مخبل بالأفعال الجميلة التى هى فى المشهور جميلة .

والمنطقية ، وفي مقدمتها كتاب الحروف ، وكتاب السياسة المدنية ، وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، وتحصيل السعادة ، وعيون المسائل ، وكتاب العقل والعقول المسمى رسالة في معاني العقل وغيرها . وكيف قدم الفارابي أنواعا للعقل بحسب جوهره ووظيفته ، ومن ثم جاءت نظريته في العقول مختلفة تماما عن ما قدمه أرسطو من مفاهيم للعقل وخاصة في كتابيه ما بعد الطبيعة ، وكذلك كتاب البرهان .

أولا : إشكالية الدراسة

لقد أثارت فلسفة الفارابي واعتداده بالعقل العديد من الإشكاليات المعرفية حول المفاهيم والتصورات والأحكام والمعارف الجسمانية والروحية ، والعلاقة بين العقل البشري وقدراته عند عوام البشر وبين العقل الذى استكمل قواه واتصل بعالم العقول الروحانية وهو العقل الفعال ، كما أثار إشكالية أخرى من حيث دور العقل وأهميته وطبيعته ، ومن حيث القوانين التى تحكم عملية الإدراك ، وكيفية الاستخدام الأمثل لأدوات الاستفهام والحكم ، وطبيعة الأحكام ودرجاتها ومن حيث أوليتها وتأليفها أو تركيبها ، ومدى صحة المعارف وكيفية تحصيلها والغاية منها ، وكذلك قدرة العقل على تحصيل المعرفة الكاملة من كافة مصادرها ، ودور الذهن والإرادة وسائر قوى النفس الناطقة التى بها يمكن أن يعقل الإنسان المعقولات ويميز بين الأشياء ويحكم عليها فى كلياتها .

وهنا تكمن إشكالية الدراسة الحقيقية فى مدى قدرة العقل البشرى على فهم النفس كجوهر متميز عن باقى الجواهر والأشياء ، وكذلك مدى نجاح العقل بمقولاته النظرية فى حسم كافة القضايا الخلافية التى أثيرت على مدى التاريخ

ثانياً: دوافع اختيار الموضوع وأهميته

١- المكانة الكبيرة للفارابي في عالم الفلسفة ، وأهمية فلسفة الفارابي عموماً وفلسفته في العقل والمعرفة خصوصاً ، والتي كان لها أثرها الكبير والواضح في ازدهار الفكر العربي وتحقيق الوعي الفلسفي ، حيث كان الفارابي بوصفه المعلم الثاني على مر تاريخ الفكر الفلسفي بعد أرسطو علامة بارزة على هذا الازدهار وسبباً له ، ليس في مجال العلم الإلهي والتوفيق بين الفلسفة والدين فقط ولكن في مجال البحث العقلي عموماً.

٢- الأثر الكبير للفارابي فيمن جاء بعده من الفلاسفة ففبي المشرق كان أثره الواضح في فلسفة ابن سينا والغزالي ، وفي المغرب العربي كان أثره أكثر وضوحاً في فلسفة ابن ماجة وابن طفيل وكذلك ابن رشد.

٣- أهمية البحث في نظرية المعرفة بوصفها أخص خصائص البشرية ، وعلى اعتبار أن البحث في المعرفة هو نقطة البدء الطبيعي لفهم فكر أي فيلسوف ، بالإضافة الى أن البحث في العقل والمعرفة سيقودنا إلى تقييم حقيقي للعقل العربي في أزهى عصوره خاصة وأن الفلسفة التقليدية كانت تعنى كل علم ومعرفة ، وكان جميع الفلاسفة يوحّدون بين المعرفة والعلم ، وكانت نظرية المعرفة عندهم تبدأ بتعريف مادة العلم وأقسام المعارف والعلوم والشروط الواجب توافرها لتحقيق اليقين في المعرفة والعلم.

٤- محاولة الرد على العديد من الإتهامات التي وجهت للعقل العربي وفي مقدمتها أنه بعيد عن العقلانية والتجريب ، ثم تصحيح سوء الفهم الذي وجه لفلسفة الفارابي في المعرفة مثال ذلك: إتهامه بأنه مجرد شارح أو ناقل لفلسفة أرسطو وأفلاطون دون إبداء لرأى أو توجيه نقد. بالإضافة إلى الإتهامات التي وجهها

ويؤكد الفارابي على أنه اذا ما تحققت هذه الشروط صار صاحبها فيلسوفاً يتحلى بالحكمة والقدرة على استخدام مقولات العقل وتمام المعرفة، وصارت له قوة على تحصيل الفضائل النظرية والعملية. وهذا هو الفيلسوف الحق عند أبي نصر الذي تحصل له العلوم النظرية ثم العملية ببصيرة يقينية^١.

ولكى نواجه هذه الاشكاليات رأينا ضرورة أن نبرز مكانة العقل والمعرفة في فكر الفارابي من خلال بيان مفهوم المعرفة الذى قدمه الفارابي كإطار عام أو مدخل لنظريته في المعرفة والذي تردد في العديد من مؤلفاته التى تناولت المعرفة مثل: "كتاب الألفاظ والحروف" وكتاب "الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو" وكتاب "تحصيل السعادة"، وكتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، بالإضافة الى رسائله فى معانى العقل، ورسائله فيما ينبغى أن يعلم قبل تعلم الفلسفة ثم فى آخر مؤلفاته وأهمها وهو كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة". وهو أكثر مؤلفاته شهرة وأكثرها تحقيقاً وأثراً وانتشاراً لأنه حدد فيه مواصفات المجتمع الفاضل الذى يتمناه جميع البشر.

ولقد أكد الفارابي فى معظم مؤلفاته على أهمية المعرفة العقلية التى تعنى جودة التمييز التى يحصل بها الإنسان معارف كثيرة تكون شرطاً لحصول سعادته، ولأن هذه المعرفة هى بذاتها وسيلة إدراكية وقوة فطرية مزود بها الإنسان لتحقيق غاياته القصوى وفى قمتها سعادته وكماله، فالسعادة غاية كل إنسان فإذا حصلت له فإنه لا يسعى إلى غاية أخرى ذلك أنها كمال وخير.

^١ الفارابي، أبو نصر: تحصيل السعادة، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، ١٩٨١ ص ١١٣

٧- أن الفارابي بوصفه أعظم فلاسفة العرب ، وما قدمه من آراء في المعرفة والعلم وتصنيف العلوم قدم المعرفة الفلسفية التي تتميز بالمعيارية والكمال كما تتميز بالكلية والعموم والشمول. لأنه لم يتوقف عند حد نوع واحد من المعرفة حسية أو عقلية أو برهانية أو حدسية بل استطاع أن يحدد لكل نوع مجاله وكيفية عمل العقل فيه ، ولذا يمكن القول بأن موقفه من العقل ونظرية المعرفة هو الذي جعل من فلسفة الفارابي واحدة من الفلسفات ذات المعالم الواضحة والأهداف المحددة بحيث تبدو منسجمة ومتناسقة.

٨- وضوح أفكاره وقوة التأثير لآرائه بحيث لا يوجد مفكر أو فيلسوف جاء بعده إلا وأخذ عنه واستفاد من منهجيته وفلسفته ، ومن ثم كانت فلسفته بحق ملهمة لمعاصرة وهي التي مهدت السبيل لظهور ابن سينا وابن رشد وغيرهما من فلاسفة العرب العظام .

٩- أن البحث في فلسفة العقل ونظرية المعرفة أصبح هو المعيار الذي تتميز به الاتجاهات والمذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة ، وحتى مناهج البحث في العلوم المختلفة هي الأخرى أضحت تابعة لموقف الفيلسوف أو العالم من المعرفة ومدى اعتماده على منهجية العقل ، وما يتعلق منها بالفكر النظري ، وما يتعلق منها بالعالم الخارجي ، لأن مشكلة المعرفة أصبحت بالفعل موضوع بحث ودراسة مختلف المذاهب والاتجاهات المعاصرة ، ولهذا وجدنا العديد من مفكرى أوروبا وأمريكا يهتمون بفلسفة الفارابي في العقل والمعرفة إلى اليوم.

١٠- أن البحث في طبيعة العقل ودوره المعرفي هو في حقيقته بحث في الفكر البشرى العام وفهم مشاكله والبحث عن الحلول المناسبة له وفقاً لطرق قضايا الصدق واليقين ، والبحث في قضايا اللفظ والمعنى ودلالات الألفاظ والأحكام

الدكتور ابراهيم مذكور ومنها: أنه لم يكن يعرف اليونانية بدليل عدم فهمه لكلمة السفسطة اليونانية في كتابه إحصاء العلوم، وكذلك صعوبة ترتيب كتب الفارابي وتأليفه زمنياً لأنه لا يوجد عنده تطور لا في تفكيره ولا في الآراء التي قال بها، ثم تشكيك الدكتور مذكور في نسبة بعض المؤلفات التي نسبت للفارابي مثل فصوص الحكم والمفارقات ٢٠.

٥- محاولة اثبات نجاح الفارابي في استخدام مقولات العقل للوصول الى اليقين وكيف اختصرها في مقولتي الإنية واللمية لتحقيق الفهم واثبات الصدق واليقين، وكذلك مناقشة بعض الآراء المعارضة والمدافعة عن الفارابي مثل القول بأن فلسفة الفارابي خاصة في المعرفة والعلم هي فلسفة ذات معالم واضحة وأهداف محددة ومترابطة بحيث يمكن وصفها بالتكامل والتناسق والانسجام. وكذلك براعته في الدراسات العلمية والمنطقية حتى سمي الفارابي بإمام المنطقيين لتعدد شروحه ومؤلفاته في المنطق مثل العبارة والمقولات والحروف والبرهان، بالإضافة إلى أثره في تلاميذه وكان أبرزهم يحيى بن عدي المنطقي المشهور.

٦- إثبات أن للفارابي فضل التنبيه إلى أهمية المعرفة العقلية وتحديد مجالها وكيفية استخدامها ليس في مجال البرهنة والاستدلال فقط بل في مجال السياسة والأخلاق وإمكان تحقيق السعادة، ولذلك يرجع كثير من المفكرين إلى فكره في المعرفة والأخلاق، كما يرجع العديد من رجال السياسة والإصلاح إلى آرائه في بناء الدول ومنهجه في التربية والتهديب حتى اليوم.

² سعيد زايد : الفارابي ، طبعة دار المعارف ص ١٦ ، ٢٨ . نقلا عن :

D. Madkour : la place d' Al -Farabi dans L'ècole philosophique musulmane, paris 1934

ثالثاً : المنهج المتبع فى الدراسة

فى غالبية الدراسات النظرية الحديثة يفضل استخدام المنهج التكاملى الذى يقوم على العناصر الثلاثة الرئيسية وهى التحليل والمقارنة والنقد وقليل من هذه الدراسات يتخذ منهجاً واحداً فى الدراسة.

ولهذا كان المنهج المناسب لدراسة فلسفة العقل ونظرية المعرفة عند الفارابى هو المنهج التكاملى حيث نبدأ أولاً باستنطاق النص الأصيلى للفارابى فى كل قضية أو فرع من فروع المعرفة ثم تحليله وفهمه والوقوف على عناصره وغاياته والتعليق عليها ثم مقارنتها بما يماثلها أو يخالفها من آراء لتظهر حقيقة رأى الفارابى فى المعرفة، ثم توجيه النقد للآراء المخالفة والى التى تبدو متناقضة أو متعارضة مع حقيقة فهم الفارابى ثم توجيه النظر إلى نقاط الضعف فى بناء نظرية المعرفة كما قدمها الفارابى فى مؤلفاته الرئيسية المعروفة وهى: آراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية، وتحصيل السعادة، وكتاب الحروف، ثم كتاب الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو طاليس وما به من رسائل تتعلق بالمعرفة العقلية من حيث طبيعتها ووظيفتها والعلم.

وأخيراً سوف نستعرض بعض النصوص التى تناول فيها الفارابى قوى النفس العاقلة وكيفية تحصيل المعارف والعلوم، ثم نستعرض بعض التناقضات التى وقع فيها الفارابى عند محاولته التوفيقية بين الفلسفة والدين، وبين آراء أفلاطون وأرسطو، وكذلك محاولته عرض نظريته فى العقول العشرة، وكذلك التمييز بين العقول من حيث طبيعتها الروحانية وعلاقتها بالأجسام، ثم تصحيح الأخطاء التى وقع فيها بعض الباحثين الذين اهتموا ببعض فروع الفلسفة الفارابية

وتفسير الظواهر السياسية والخلقية والاجتماعية وهى قضايا شغلت فكر الفارابى وكان له رأى فى كل مسألة منها . ولعل ذلك وراء إطلاق العديد من الألقاب العلمية عليه ، حتى أن تلاميذه أطلقوا عليه المعلم الثانى وشارح أرسطو ، وفيلسوف الإسلام بالحقيقة، وأنه فيلسوف المسلمين غير مدافع ، وأنه أكبر فلاسفة المسلمين وأنه لم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه ، وقد ذكر ماسينيون أن الفارابى أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وأنه الفيلسوف فيها لا غير وهو مدرك محقق.

١١- الرغبة فى توجيه العقل العربى الى خطورة المعارف وأهمية التعقل للإنسان، وكذلك توجيه الباحثين فى الفكر العربى والمهتمين به إلى أهمية وفائدة البحث فى وظيفة العقل وطبيعته وعلاقته بنظرية المعرفة عند الفارابى وغيره من فلاسفة العرب ، فالمعرفة الإنسانية رغم تقدم المكتشفات وأدوات المعرفة الحديثة تمثل مشكلة حقيقية عند تحديد المفاهيم والتصورات والفهم وعند الحكم بالصدق واليقين ، وعند الجمع بينها وبين الاعتقاد ، وعند اثبات والنفى وعند التأويل والتفسير كذلك.

مذاهبها واتجاهاتها ، هذا بالرغم من استقلال مبحث المعرفة وكذلك مباحث الأخلاق والسياسة والجمال والقيم في الفلسفة المعاصرة عن الفلسفة بمفهومها التقليدي أو الفلسفة كنظرية في المعرفة.

ومن أجل تحديد مكانة العقل ودوره المعرفي في فكر الفارابي يجب العودة إلى الدراسات السابقة التي تناولت جوانب المعرفة عند الفارابي وتصنيفه للعلوم ، حيث لم تظهر نظرية المعرفة "Theory of Knowledge" عند الفارابي في هذه الدراسات إلا مرة واحدة عند المستشرق نيقولاس ريتشر Nicolas Richer ، الذي قسم مؤلفات الفارابي إلى سبعة أقسام هي: المنطق والخطابة والشعر ونظرية المعرفة وما بعد الطبيعة والفلسفة العامة والفيزياء وعلم الطبيعة والموسيقى والأخلاق والفلسفة السياسية ، وجاء في هذا التقسيم أن مؤلفات الفارابي التي تتضمن آرائه في المعرفة هي: رسالته في العقل والمعقول، وكتاب إحصاء العلوم وكتاب الألفاظ والحروف وكتاب مراتب العلوم^٣.

وبعد استعراض العديد من الدراسات والبحوث المتعلقة بفلسفة الفارابي فلم أجد بين الشروح والتحقيقات بحثاً أو تحقيقاً خاصاً بنظرية الفارابي في العقل والمعرفة اللهم سوى ما ذكره نيقولاس ريتشر في التقسيم السابق الذكر، والذي نقله عنه الدكتور حسين علي محفوظ في كتاب: الفارابي في المراجع العربية ضمن البحوث المقدمة في احتفالية بغداد بمناسبة مرور ألف عام على وفاته، ونشرته وزارة الإعلام العراقية عام ١٩٧٥.

³ Nicolas Richer: Al Farabi An Annotated. Bibliography , University of Pittsburg press, 1962

والمعلقة بالعقل والمعرفة ، ثم بيان أهمية البحث في فلسفة العقل على العموم
ونظرية المعرفة العقلية عند الفارابي على وجه الخصوص .

رابعاً : الدراسات السابقة

بعد مراجعة عشرات الدراسات والبحوث التي تناولت فكر الفارابي ومؤلفاته
وبعض جوانب نظريته في العقل والمعرفة والعلم واللغة والمنطق، ثم بعض
الدراسات التي تناولت مؤلفاته بالتحقيق والتعليق، أو تلك الدراسات التي قدمها
بعض الباحثين في إطار الاحتفاليات التي أقيمت تخليداً لفكره وذكره ونشر
فلسفته وتراثه العلمي الفلسفي، فقد لوحظ على هذه الدراسات بعضها أو إهمالها
لمبحث المعرفة والعقل عند الفارابي ، كما أنهم لم تعالج أفكاره الفلسفية حول
طبيعة المعرفة ومصادرها وأنواعها وكيفية تحققها واليقين بها ، وأثر هذه الآراء
فيمن عاصره أو من جاء بعده من الفلاسفة .

ولوحظ أن هذه الدراسات في معظمها تعالج أفكار الفارابي السياسية
والأخلاقية وإثبات مدى تأثيره بأفلاطون وأرسطو، ثم تنتقد محاولته التوفيق بين
الفلسفة والدين من جهة ومحاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو من جهة أخرى،
مع تجاهل هذه الدراسات للدوافع العديدة التي كانت وراء محاولة الفارابي
التقريب بين هذه الآراء والمذاهب وتجاهل قيمة الآراء التي قدمها الفارابي في
المعرفة والعلم وما آلت إليه هذه الآراء وما وجه إليه من نقد أو مدح .

لذا أقدمت على هذه الدراسة لأن العقل هو منهج الفلاسفة وأهم ما يميز
الكائن الحي عن غيره ، وهو أداة الترقى والنهوض البشرى ، وأداة المواجهة
والحل لكافة مشاكل الإنسان ، وأيضاً فإن مبحث المعرفة كان ولا يزال حتى
الآن من أهم مباحث الفلسفة التقليدية وكذلك الفلسفة المعاصرة بمختلف

تناول المعرفة كمبحث فلسفى عبر العصور منذ أفلاطون وأرسطو ثم محاولة كبار المتكلمين والفلاسفة والصوفية العرب الاستفادة من مباحث المنطق واللغة والمعرفة فى تحقيق نوع من اليقين والإجابة على العديد من التساؤلات حول المعنى والصدق وكيف كان ابن سينا وابن رشد يمثلان اتجاهين متميزين فى المعرفة. وكيف تناول المعتزلة والأشاعرة بعض المسائل التى تدخل فى صميم نظرية المعرفة مثل الصراع بين الشك واليقين ومعرفة العقل والتأويل وتعريف المعرفة وأنواعها ودرجاتها ومبدأ العلية بين الضرورة والحدوث.

٤- دراسة الدكتور ماجد فخري: "فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية - الفصل السادس - الكتاب التذكارى للفارابى تصدير الدكتور مذكور ط ١٩٨٣. وهى دراسة مقارنة بين مذهب الفارابى فى الأخلاق والسياسة وبين مذهب أرسطو. وإثبات مدى ارتباط آراء الفارابى خاصة الأخلاقية التى وردت فى مؤلفاته "تحصيل السعادة" والتنبيه على سبيل السعادة والملة الفاضلة والفصول المنتزعة مع الأخلاق الأرسطية وتقسيمه لقوى النفس وأجزائها على غرار أرسطو فى كتاب الأخلاق النيقوماخية ومدى اتفاقهما على أن القوة الناطقة هى التى بها يعقل الإنسان وبها تكون الروية وبها تقتنى العلوم والصناعات وبها تميز بين الجميل والقبيح من الأفعال. وتقسيم القوة الناطقة إلى نظرية وعملية، وأن وظيفة النظرية منها هو علم الموجودات التى ليس شأنها أن يغيرها الإنسان من حال إلى حال ، خلافا للعقل العملى بشقيه الفكرى والمهنى والذى به تكتسب المهن والصنائع العملية، وكيف يدخل التمييز الفارابى بين القوة

وهذه بعض الدراسات التي تناولت جوانب وأجزاء من الفلسفة الفارابية في الأخلاق والسياسة والمعرفة والمنطق ، ومنها على سبيل المثال:

١- دراسة الدكتور محمد غلاب : المعرفة عند الفارابي ، الفصل العاشر ضمن كتاب "المعرفة عند مفكرى المسلمين" الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٠ ، وفيه تناول حياة الفارابي العلمية ، ومتابعته لأرسطو في تقسيم الفلسفة والقول بوحدة موضوعها ، وسعيه لإثبات وحدة الحق ، وكيف أبرز دور المنطق في سير أغوار المعرفة الفلسفية لأن صناعة المنطق تعطى جملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الهدى والصواب، ثم بيانه لأنواع المعرفة وبيان كيفية تحقق العرفان عند الفارابي عن طريق أقسام المعرفة البشرية الثلاث وأولها ما يصل إلى الإنسان عن طريق أدوات الحس ، وثانيها ما يصل عن طريق الفكر البحث الذى لا تتدخل فيه الخواس أدنى تدخل ، وثالثها ما يأتى إلى الإنسان عن طريق التنسك الذى يرتفع بصاحبه عن علائق الحس وغواش المادة.

٢- دراسة الدكتور محمد عبد المعز نصر: "الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين" وقد نشرت ضمن بحوث الكتاب التذكارى للفارابي تصدر الدكتور إبراهيم مذكور ، عام ١٩٨٣ ، وفيه تناول مثالية الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة ومنهجية تفكيره السياسى، وكيف جعل الفارابي من السعادة مبدأ سياسياً ومعياراً لتقرير ماهية الحكم ووظيفة الحاكم وصلاحيته.

٣- دراسة الدكتور محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة العربية - بيروت ١٩٨٩. وفيها

٨- دراسة الدكتور محمد مصطفى حلمي : مع الفارابي في المدينة الفاضلة ، مجلة الكاتب . القاهرة أكتوبر ١٩٦١ .

٩- دراسة سعيد زايد : الفارابي ، سلسلة نوابغ الفكر العربي ، دار المعارف ، ١٩٦٣ .

١٠- دراسة الدكتور عثمان أمين : الفارابي صاحب المدينة الفاضلة ، مجلة العربي . الكويت ١٩٦٣ .

١١- دراسة الأستاذ سعيد زايد : المدينة الفاضلة عند الفارابي ، مجلة الأقاليم . بغداد ١٩٦٦

١٢- دراسة لويس جاردييه ، الأب قنواطي : فلسفة الفارابي بين الإسلام والمسيحية . بيروت ١٩٦٧ .

١٣- دراسة جوزيف الهاشم : الفارابي ، منشورات المكتب التجاري . بيروت ١٩٦٨ .

١٤- دراسة الدكتور راشد البراوي : المعلم الثاني وحكومة الفلاسفة ضمن كتاب قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث ، الفصل الخامس ، النهضة المصرية ، ١٩٦٩ .

١٥- دراسة صبيح صادق : الفارابي وأثره في الفكر الأوروبي ، مجلة المورد . بغداد ١٩٧٠

١٦- دراسة سهيل قاشا : الفارابي والمدينة الفاضلة ، مجلة المورد . بغداد ١٩٧٥ .

الفكرية والمهنية في نطاق التمييز الأرسطوطالى العام بين ما يحدث بالصناعة من منتجات عملية أو فنية وما يحدث بالإرادة من أفعال وأحوال خلقية.

بالإضافة إلى هذه النماذج هناك عشرات من الدراسات التى تناولت جوانب فلسفة الفارابى سواء المعرفية والمنطقية واللغوية والسياسية والخلقية إلى جانب تلك التى تناولت حياته ومؤلفاته بالتحقيق والشرح والتعليق ومنها :

١- دراسة الأستاذ محمود محمد الحضيرى: المثل الأعلى للدولة عند الفارابى ، مجلة السياسة الاسبوعية ، القاهرة ١٩٢٩ .

٢- دراسة إلياس فرح : الفارابى ، مطبعة المرسلين. لبنان ١٩٣٧ .

٣- دراسة مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثانى، الهيئة العامة لقصور الثقافة . القاهرة ١٩٤٥ .

٤- دراسة الدكتور صدر عبد النور : الفارابى وجمهورية أفلاطون، مجلة الأديب . بيروت ١٩٤٥ .

٥- دراسة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى : أصول نظرية المعرفة عند الفارابى مجلة الأزهر ج ٤ القاهرة ١٩٤٩ .

٦- دراسة الدكتور عمر فروخ : الفارابيان ، منشورات مكتبة منمنية بيروت ١٩٥٠ .

٧- دراسة الأب يوحنا قمير: الفارابى ، سلسلة فلاسفة العرب ، المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٥٤ .

- دراسة الدكتور ابراهيم السامرائي : الفارابي وعلم اللغة.
- ٢٢- دراسة الدكتور فؤاد ذكرى : نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان
النهضة المصرية . القاهرة ١٩٧٧ .
- ٢٣- دراسة الدكتور محمد على أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابي وابن
خلدون ضمن مجلة عالم الفكر . الكويت ١٩٧٨ .
- ٢٤- دراسة الدكتور جعفر آل ياسين : الكندي والفارابي (فيلسوفان رائدان)
، دار الأندلس . بيروت ١٩٨٠ .
- ٢٥- دراسة فاروق سعد : مع الفارابي والمدن الفاضلة ، دار الشروق . القاهرة
١٩٨٢ .
- ٢٦- دراسة الدكتور ابراهيم بيومي مذكور: ابو نصر الفارابي في الذكرى
الألفية لوفاته، الكتاب التذكاري ، المجلس الأعلى للثقافة والهيئة العامة
للكتاب ١٩٨٣ وبه تسع دراسات هامة هي :
- دراسة الدكتور مذكور : الفارابي والمصطلح الفلسفي .
- دراسة الدكتور محمد البهي : الفارابي الموفق والشارح.
- دراسة الدكتور حسن حنفي : الفارابي شارحاً أرسطو.
- دراسة الاستاذ سعيد زايد : الفارابي والتوفيق ، دراسة لكتابيه الجمع بين
رأى الحكيمين.
- دراسة لويس جاردييه : التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي.
- دراسة الدكتور ماجد فخري : فلسفة الفارابي الخلقية وصلتها بالأخلاق
النقيوماخية (سبق التعريف بها).

- ١٧- دراسة عبد الكريم المراق : الالهيات عند الفارابي ، منشورات وزارة الإعلام العراقية . بغداد ، مهرجان الفارابي ١٩٧٥ .
- ١٨- دراسة سليم طه التكريتي : الحكم الصالح في نظر الفارابي ، مجلة المورد . بغداد ١٩٧٥ .
- ١٩- دراسة غوريغوريان ، S.N : النظريات الفلسفية والاجتماعية والسياسية للفارابي ، ترجمة د. خليل كمال الدين ، مجلة المورد . بغداد ١٩٧٥ .
- ٢٠- دراسة روجيه أرناالديذ: ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي ، ترجمة د. أكرم فاضل . مجلة المورد م ٤ بغداد ١٩٧٥ .
- ٢١- دراسة الدكتور حسين علي محفوظ : الفارابي في المراجع العربية جزآن ، الجزء الأول يحتوي على كل ما كتب عن الفارابي: حياته ومؤلفاته في الكتب العربية والتاريخ والأدب والتراجم والفهارس والبيبلوغرافيات الأجنبية مع تبويب لآثاره وما كتب عنه عبر عشرة قرون كاملة ، والجزء الثاني يحتوي على ثمان دراسات أهمها :
- دراسة الدكتور ماجد فخرى "أثر الفارابي في الفلسفة الأندلسية.
 - دراسة عبد الحميد العلوجي: الفارابي في العراق ، عرض بيلوجرافي.
 - دراسة عثمان عيسى شاهين : المنهج عند الفارابي .
 - دراسة لويس جاردييه : التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي ، ترجمة الدكتور ابراهيم السامرائي .
 - دراسة الدكتور ناجي معروف: الفارابي عربي الموطن والثقافة .
 - دراسة الدكتور حسين أتان : نظرية الخلق عند الفارابي .

٣٣- دراسة الدكتور على عبد المعطى محمد : الفارابي بين الفكر السياسى اليونانى والإسلامى ، الفصل الثانى من كتاب الفكر السياسى فى الإسلام . شخصيات و مذاهب . دار المعرفة الجامعية . الإسكندرية ١٩٩٠ .

٣٤- دراسة الدكتورة زينب عفيفى شاکر : فلسفة اللغة عند الفارابي ، دار قباء . القاهرة ١٩٩٧ .

٣٥- دراسة الدكتور عاطف العراقى : تحليل كتاب الحروف للفارابي ، وقفة الإنفتاح والإنطلاق نحو المستقبل ، ضمن كتاب الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، دار الرشاد ١٩٩٨ .

ولقد أثبتت هذه الدراسات على تنوعها أهمية ما قدمه الفارابي من آراء فى المعرفة العقلية وسائر فروع الفلسفة والحكمة والمنطق ، وعلوم الطبيعة والأخلاق والسياسة وباقى العلوم والمعارف ، كما أثبتت مدى الاهتمام على مدى تاريخ البحث الفلسفى بفكر الفارابي ، كما أثبتت أيضا ندرة الدراسات التى تناولت فلسفة العقل ونظريته فى المعرفة ، وهذا ما حاولنا التعرض له من خلال فصول هذه الدراسة لبيان مكانة العقل ودوره فى فلسفة الفارابي ، وكيف نجح الفارابي فى استخدام مقولات العقل النظرى وجودة التمييز فى علاج كافة المسائل المعرفية والسياسات المدنية التى تعوق طريق المعرفة الانسانية الراغبة فى معرفة الحقيقة والوصول الى اليقين .

والآن يطيب لنا أن نختم المقدمة بكلمات من دعاء الفارابي الذى كان يردده ويناجى به ربه سبحانه ويطلب منه أن يلهمه الحكمة والعلم والمعرفة ، وهو الدعاء الذى ذكره ابن أبى أصيبعة فى كتابه عيون الأنباء فى طبقات الأطباء .

- دراسة الدكتور محمد عبد المعز نصر: الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين (سبق التعريف بها) .
- دراسة الدكتور الأب جورج قنواتي : الفارابي في الفكر اللاتيني إبان القرون الوسطى.
- دراسة الأستاذ دايموري : الفارابي منشئ الفلسفة الإسلامية Le Prof, Dauory : Al Farabi Fondateur de la philosophic Islamique.
- ٢٧- دراسة الدكتور مصطفى غالب : الفارابي ،الدار المصرية اللبنانية . القاهرة ١٩٨٥.
- ٢٨- دراسة الدكتور فهمي جدعان : الفارابي ، مدخل إلى تجربة العلم والفعل عنده ، ضمن كتاب نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى ، دار الشروق . الأردن ١٩٨٥.
- ٢٩- دراسة الدكتور جعفر آل ياسين : مدينة متطورة فاضلة ، الفارابي ضمن كتاب فلاسفة مسلمون . دار الشروق . القاهرة ١٩٨٧.
- ٣٠- دراسة عبد الله نعمة : ابو نصر الفارابي، فكره السياسي والشيوعي ضمن كتاب "فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم" ، دار الفكر اللبناني . بيروت ١٩٨٧.
- ٣١- دراسة الدكتور ناجي التكريتي : الفارابي ، ضمن كتاب الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام ، دار الشؤون الثقافية . بغداد ١٩٨٨.
- ٣٢- دراسة الدكتور محمود زيدان : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة العربية. بيروت ١٩٨٩.(سبق التعريف بها)

الفصل الأول

مكانة العقل في فلسفة الفارابي

أولا : نشأة الفارابي العلمية

ثانيا : ماهية العقل وأقسامه

ثالثا : سمات المعرفة العقلية

رابعا : قوانين المنطق بين العقل والمعقول

وفيه كان يقول الفارابي : اللهم إني أسألك يا واجب الوجود ويا علة العلل ، يا
قديمًا لم يزل أن تعصمني من الزل ، وأن تجعل لي من الأمل ما ترضاه لي من
عمل ، اللهم امنحني ما اجتمع من المناقب وارزقني في أموري حسن العواقب يا
إله المشارق والمغرب ، اللهم البسني حلل البهاء وكرامات الأنبياء وسعادة
الأغنياء وعلوم الحكماء وخشوع الأتقياء ، اللهم انقذني من عالم الشقاء والفناء
واجعلني من اخوان الصفاء وأصحاب الوفاء وسكان السماء مع الصديقين
والشهداء ، أنت الله الذي لا إله إلا أنت علة الأشياء ونور الأرض والسماء ،
امنحني فيضًا من العقل الفعال يا ذا الجلال والأفضال ، هذب نفسي بأنوار
الحكمة وأوزعني شكر ما أوليتني به من نعمة ، أرني الحق حقًا والهمني اتباعه
والباطل باطلا واحرمني اعتقاده أو سماعه ، هذب نفسي من طينة الهوى ، إنك
أنت العلة الأولى . اللهم انقذني من أسر الطبائع الأربع ، وانقلني إلى جنابك
الأوسع وجوارك الأرفع ، اللهم اجعل الكفاية سببا لقطع مذموم العلائق التي بيني
وبين الأجسام الترابية والهموم الكونية ، واجعل الحكمة سببا لايجاد نفسي
بالعوالم الإلهية والأرواح السماوية ، اللهم طهر بروح القدس الشريفة نفسي وآثر
بالحكمة البالغة عقلي وحسي ، واجعل الملائكة بدلا من عالم الطبيعة أنسى ،
اللهم الهمني الهدى وثبت إيماني بالتقوى وبغض الـ نفسي حب الدنيا ، اللهم
قوى ذاتي على قهر الشهوات الفانية ، والحق نفسي بمنازل النفوس الباقية ،
واجعلها من جملة الجواهر الشريفة الغالية في جنات عالية . آمين يا رب العالمين .

والله الموفق والمعين

والتي فهم عميق فكرهم ومؤلفاتهم فهما دقيقا وقام بشرحها والتعليق عليها وتوجيه النقد للعديد من جوانبها، بالإضافة الى أنه أدرك جوانب الاشتراك والاختلاف بينها وبين معارف وعلوم الفقهاء ورجال الكلام وكذلك فلاسفة الاسلام ، ولذا اشتهر بلقب المعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول للفلسفة ، وذلك لأنه كان أكبر وأشهر الفلاسفة الذين جاءوا بعد أرسطو وأكثرهم فهما وشرحا وتعليقا على مؤلفاته ، كما أنه المؤسس الأول للفلسفة الاسلامية على الحقيقة لأنه أسس لجميع المعارف والعلوم العربية في السياسة والفلسفة والمنطق والموسيقى والطبيعات والإنهيات واحصاء العلوم وترتيبها عند العرب .

ولقد اهتم رجال التاريخ والفكر من العرب الأوائل والعجم أيضا بفلسفة الفارابي ومدى اهتمامه بالعقل وعلوم الحكمة ، ووصفوا نشأته العلمية ورصدوا جهوده في التأليف والترجمة ، ومن هؤلاء ابن جلدج في كتابه تاريخ الأطباء حين قال : كان الفارابي في شبابه يضرب بالعود ويغني ، فلما التحى وجهه قال : كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لا يستظرف ، فترع عن ذلك وأقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة فقرأهما قراءة رجل متعقب على مؤلفيها ، فبلغ من معرفة غوارها الغاية ، واعتقد الصحيح منها وعلل السقيم منها ، وألف في الطب كتبا كثيرة . وذكر القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي في كتابه التعريف بطبقات الأمم كيف اهتم الفارابي بعلوم المنطق والرياضيات فقال : لقد أخذ الفارابي صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر ، فبذ جميع أهل الإسلام فيها ، وأربى عليهم في التحقيق بها ، فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم وأوضح

الفصل الأول

مكانة العقل فى فلسفة الفارابى

أولا : نشأة الفارابى العلمية

ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابى بمدينة وسيج التابعة لولاية فاراب القريبة من خراسان عام ٢٥٩ هـ الموافق ٨٧٣ م ، وكانت وفاته بدمشق عام ٣٣٩ هـ الموافق ٩٥١ م عن عمر يناهز الثمانون عاما .

بدأ الفارابى المرحلة الأولى من حياته العلمية بتعلم مبادئ العلوم واللغات الفارسية والتركية واليونانية والعربية ، وهى اللغات التى أعانته على فهم وتحصيل علوم اليونان والعرب ، وفى هذه المرحلة استطاع دراسة جانب كبير من مبادئ العلوم الرياضية والطبية والفلسفية ، ثم انتقل الى المرحلة الثانية عندما رحل الى بغداد للقاء علمائها فى الفقه والمنطق ولیدرس الفلسفة والمنطق على يد بشرى بن يونس ويوحنا بن حيلان ، ثم درس ببغداد أيضا فنون الموسيقى والطب والعلوم الرياضية ، ثم انتقل الى المرحلة الثالثة والأخيرة وهى مرحلة التأمل والتأليف عام ٣٣٠ هـ فذهب الى بلاد الشام للقاء سيف الدولة الحمدانى الذى أحسن وفادته ووفر له كافة الوسائل المعينة له على أداء دوره ورسالته ولقاء تلاميذه .

وأثناء هذه المراحل الثلاث كان الفارابى طوال حياته زاهدا فى متاع الدنيا قانعا بمطالعة الكتب وتأليف المقالات والرسائل والكتب وتصنيفها ، ولم تترك له هذه الحياة الفرصة للتفكير فى نفسه أو حتى أن يتزوج ، لأنه كان مؤثرا للعزلة والتأمل فى أقوال السابقين وفلاسفة اليونان وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو ،

وكتاب مبادئ الفلسفة القديمة الذى طبع بمصر عام ١٣٢٨ هـ ، وكتاب الموسيقى الكبير الذى طبع بعنوان صناعة علم الموسيقى وقد ألفه للوزير أبى جعفر المنصور محمد بن القاسم الكرخى، وكتاب فى احصاء الإيقاع، وكتاب السياسة المدنية الذى بدأ بتأليفه فى بغداد وأكمّله بمصر، وكتاب احصاء العلوم والتعريف بأغراضها والذى طبع بالقاهرة عام ١٩٣١ و ١٩٤٩ ، وكتاب فى أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطو ، وكتاب السيرة الفاضلة ، وكتاب فى المدخل الى الهندسة الوهية ، وكتاب فى الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام أرسطو ، وكتاب فى الرد على الرازى فى العلم الإلهى .

كما ألف العديد من المقالات والرسائل منها :

— مقالة فى معانى العقل والذى طبع فى القاهرة عام ١٩٢٧ ، وطبع ببيروت عام ١٩٣٢ بعنوان رسالة العقل ، وطبع فى أماكن أخرى بعنوان كتاب العقل والمعقول .

— مقالة فى صناعة الكيمياء .

— رسالة فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، طبع بالقاهرة عام ١٩٠٧ .

— رسالة عيون المسائل ، طبع بالقاهرة عام ١٩٠٧ .

— رسالة فى جواب مسائل سئل عنها ، والذى طبعت فيما بعد بعنوان رسالة فى مسائل متفرقة ، وطبع بالقاهرة عام ١٩٠٧ .

— رسالة نكت أبى نصر الفارابى فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم ، طبع بالقاهرة عام ١٩٠٧ ، وهى التى طبعت فيما بعد بعنوان رسالة فى فضيلة العلوم والصناعات ،

القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة .

وذكر ابن أبي أصيبعة ت ٦٦٨ هـ في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء كيف تعرف الفارابي على مؤلفات أفلاطون وأرسطو في الفلسفة والأخلاق والطبيعات والمنطق ، وأنه صنع بنفسه آلة موسيقية غريبة يسمع منها الحاناً بديعة يحرك بها الانفعالات ، وأن سبب قراءته لعلوم الحكمة أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطو طاليس ، فاتفق أن نظر فيها وتحرك إلى قراءتها ، وأنه لم يزل إلى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة .

وذكر العديد من المؤرخين والحكماء أن الفارابي قدم كما هائلاً من المؤلفات في كافة فروع المعرفة الانسانية وخاصة في المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والموسيقى والطب وكان من أشهرها :

— كتاب مختصر الفلسفة ، وكتاب في معنى الفلسفة ، وكتاب المختص في المنطق ، وكتاب المدخل إلى علم المنطق ، وكتاب المقاييس ، وكتاب الواحد والوحدة ، ثم كتاب الجوهر ، ثم كتاب الزمان ، وكتاب المكان ، وكتاب الخلاء ، وكتاب الخطابة وهو عشرون مجلداً ، وكتاب ثقات الفلاسفة ، وكتاب الفصوص الذي عرف باسم فصوص الحكم ، والذي طبع بالقاهرة عام ١٩٠٧ . وكتاب التنبيه على سبيل السعادة ، وكتاب تحصيل السعادة ، وكتاب الحروف المسمى بكتاب الألفاظ والحروف ، وكتاب الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطو طاليس ، طبع بالقاهرة عام ١٩٠٧ ، وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة الذي طبع بمصر عام ١٣٢٤ هـ ، وكتاب المجموع الذي طبع بمصر عام ١٣٢٥ هـ ،

شرحه لكتاب إيساغوجي لفرفيوس في المنطق ، وشرح المقالتين الأولى والخامسة من كتاب إقليدس في الهندسة .

ثانياً : ماهية العقل وأقسامه

حدد الفارابي في كتابه معاني العقل والذي طبع تحت مسميات عدة منها : كتاب العقل والمعقول ، ومقالة في معاني العقل ، ورسالة في العقل ، حدد مفهوم العقل وأقسامه بحسب جوهره ووظيفته ، وقدم مفهومًا يختلف إلى حد ما عما قدمه أرسطو في كتاب البرهان وفي كتاب ما بعد الطبيعة ، فالعقل عند الفارابي هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات ، ومن ثم فهي بالقوة عقل وسائر الأشياء التي في مادة معقولات بالقوة ، وهذا العقل هو أداة التصور والتمييز والحكم . ولقد أطلق الفارابي على العقل العديد من المسميات فهو النفس الناطقة ، وهو العقل المنفعل بالفعل ، وهو العقل المستفاد ، وهو العقل الفعال ، وهو القوة المخيلة والمصورة . والعقل عند الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة هو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة والذي ينبغي تكون صناعته سيدة الصناعات على الإطلاق لا تستخدمها غيرها ، ولا ترأسها صناعة أخرى ، بل تتجه الصناعات الأخرى جميعاً نحو غرضها ، وتسير جميع أفعال المدينة الفاضلة إلى الهدف الذي تقصده ، وينبغي أن يكون هذا العقل هو السيد على الإطلاق الذي لا يمكن أن يرأسه إنسان في المدينة .

والعقل كقوة عاقلة وفاعلة عند الفارابي هو أول وأهم الشروط والصفات التي يجب توافرها في رئيس المدينة الفاضلة ، وأن هذا العقل يجب أن يمر ويتكون من خلال ستة مراحل أو أشكال هي :

— رسالة في اثبات المفارقات .

— رسالة في النفس والعالم .

— كلام في الشعر والقوافي ، وكلام في الموسيقى ، وكلام في حركة الفلك ،
وكلام في الجوهر .

كما قدم العديد من الشروح والتعليقات على جميع مؤلفات أرسطو منها :

— شرح كتاب المقولات المعروف باسم قاطيغوريوس ، والتعليق على كتاب
القول الشارح المعروف باسم القضايا والتعريفات ، وشرح كتاب تأليف القياس
المنطقي المعروف باسم أنالوطيقا الأولى ، وكتاب البرهان ويسمى أنالوطيقا الثانية
، وشرح كتاب الجدل المعروف باسم طويقا ، وشرح كتاب الخطابة المعروف
باسم ريطوريقا ، وكذلك كتاب العبارة ، وكتاب المقولات العشر ، وكتاب
المغالطة المعروف باسم كتاب السفسطة ، وشرح كتاب الشعر المعروف باسم
بوطيكا ، وشرح كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس ، وشرح كتاب العلم الطبيعي
المعروف باسم السماع الطبيعي ، وكتاب السماء والعالم ، وكتاب الآثار العلوية
، ورسالة النفس والعالم ، وكتاب في أغراض الحكيم المعروف باسم كتاب
المتافيزيكا لأرسطو .

ولم تتوقف شروح الفارابي على مؤلفات أرسطو فقط بل قام بالتعليق
والشرح لبعض مؤلفات أفلاطون مثل شرحه لجوامع كتاب النواميس لأفلاطون ،
والتعليق على شرح أفلاطون لمقالة النفس للإسكندر الأفروديسي ، وكذلك
تعليقه وشرحه على كتاب المجسطي في علم الهيئة لبطليموس الفلكي ، وكذلك

— القوة المتخيلة : وهى التى تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، فتفرد بعضها عن بعض ، وتركب بعضها الى بعض تركيبات مختلفة يتفق فى بعضها أن تكون موافقة لما أحس ، وفى بعض تكون مخالفة المحسوس ، و بفضل القوة المتخيلة تستطيع النفوس التى صفا معدنها ، وهى نفوس الحكماء والفلاسفة الذين زودهم الله بحاسة ادراك المعقولات المحضة والمعانى الكلية ، أن تتذكر ما أدركته فى العالم العلوى قبل اتصالها بالأجسام من جزئيات ومعقولات كلية ، ويتم لها هذا التذكر فى اللحظة أحيانا ، وفى النوم أحيانا أخرى ، وتتذكر الجزئيات إذا عرضت لها هى نفسها أو عرض لها فى عالمها هذا ما يحاكيها ، ويتم هذا التذكر بدون جهد ولا عناء ، بل عن طريق إشراق يفيض به العقل الفعال على هذه النفوس ، وأما نفوس العاديين من الناس فهى غير صالحة لتذكر ما أدركته فى عالمها الأول من مثل .

وعلى ذلك فلا يصلح لرياسة المدينة الفاضلة إلا من بلغ عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال ، وبلوغ العقل المنفعل أقصى درجات الكمال يكون بامتزاجه بالعقل الفعال امتزاجا يجعله يستحيل الى عقل و يفيض عليه بالمعقولات كلها فيصبح بذلك حكيما وفيلسوفاً ومتعقلاً على التمام . وبلوغ قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال يكون بتذكرها كافة المعقولات والمثل التى سبق أن أدركتها النفس فى عالمها الأول قبل أن تتصل بالأجسام تذكرها يفيض عليها به العقل الفعال عن طريق الاشراق ، فينكشف بذلك الحجاب عن صاحبها ويصبح فى مرتبة الأنبياء المصطفين .

وهنا يظهر دور العقل الحقيقى والفاعل عند الفارابى ليس فى ادراك المحسوسات فقط بل فى ادراك الكليات وتحقيق السمو بالكائن الحى الى أعلى الدرجات وهى درجة النبوة والرياسة للمدينة الفاضلة ، وأن العقل وحده هو الذى يبلغ بالإنسان الى أعلى درجات

— النفس الناطقة : وهى القوة التى يكون بها الادراك والفهم والتفكير ، وهى كما يقول الفارابى القوة التى يمكن بها أن تعقل المعقولات ويميز بها بين الجميل والقيح ، وبها يحوز الإنسان الصناعات والعلوم ، وهذه القوة أيضا هى الهيئة الطبيعية التى يشترك فيها جميع الأناسى ويمتاز بها الإنسان عن سائر أصناف الحيوان .

— العقل المنفعل بالقوة : وهو القوة القابلة لتلقى المعقولات والانفعال بها ، وهو النفس الناطقة ذاتها إذا نظر اليها من ناحية أنها تتلقى المعقول وتنفعل به .

— العقل المنفعل بالفعل : وهو نفس القوة السابقة بعد أن تتأثر بالمعقولات بالفعل ، وعلى ذلك فالإنسان الذى يكون لديه العقل المنفعل بالفعل يكون فى المرتبة الثانية ، ويكون بينه وبين العقل الفعال درجة واحدة .

— العقل المستفاد : وهو العقل المنفعل بالفعل إذا استكمل بالمعقولات كلها ، وحصل على جميع المعلومات ، وأشرق عليه العقل الفعال بجميع الكليات ، والإنسان الذى يتوافر لديه العقل المستفاد يكون قد وصل الى أرقى درجة من الحكمة وبلغ مرتبة الامتزاج بالعقل الفعال نفسه ، فيصبح الى مرتبة العقول أدنى منه الى مرتبة المادة ، ويصبح روحا أكثر منه جسما ، ويصبح هو نفسه عقلا ومعقولا بالفعل ، ويصبح المعقول منه هو الذى يعقل : أى أنه يصبح عقلا لامتزاجه بالعقل الفعال ، ومعقولا لادراكه جميع المعقولات ، ويصبح المعقول منه هو الذى يعقل لأن جميع المعقولات هى التى كونت الناحية العاقلة منه .

— العقل الفعال : وهو أحد العقول التى تنبثق عن الله تعالى كما ينبثق الضوء عن الشمس ، وهو المشرف على الانسانية ، وعن طريقه تصل العقول الحادثة ، سواء عقول الأناسى أو العقول المنفصلة الى المعلومات والمعقولات الجزئية والكلية ، فهو الذى يوجهها الى المدركات ويوحى بها إليها ، ويشرق عليها بالمعقولات ، وإذا أشرق العقل الفعال على عقل حادث بجميع المعقولات يكون قد بلغ به الى أرقى درجة من الحكمة .

وهنا يمكن ملاحظة التشابه بين هذا التقسيم ، والتقسيم الذي قال به أرسطو عند التمييز بين العقل حينما يفكر تفكيراً نظرياً مستهدفاً المعرفة لذات المعرفة فهو العقل النظري، وبين العقل حين يتجه إلى الأغراض العملية والخلقية فهو العقل العملي.

لذلك فإن القول بأن الفارابي أول من صاغ نظرية العقول وقسمها إلى نظرية وعملية قول يجانبه الصواب ، لأن هذه النظرية في الأصل ترجع إلى جهود أرسطو وأفلاطون وأفلوطين معاً ، وإلى قسمة الوجود إلى عالمين أو وجودين ونسبة العقول إليهما ثم تقسيم النفوس إلى نفس نباتية وغاذية وحيوانية وناطقية بحيث يكون لكل نفس منها عقل حسب ما يناسبها من عمل ، وأن لكل فلك عقل لامادي يحركه.

ومع هذا فإننا لا ننكر دور الفارابي في عرض وشرح وتقديم نظرية العقول العشرة أو تقسيم العقول حسب طبيعتها ووظيفتها ، أو قسمة العقل حسب أنواع الفضائل وترتيبها ، فالفضائل النظرية يمثلها أقسام العقل النظري ، والفضائل الفكرية والخلقية يمثلها أقسام العقل العملي ، بحيث تتألف الفضائل النظرية من العقل النظري والعلم اليقيني والحكمة ، أما الفضائل الفكرية فتتألف من العقل العملي كالتعقل والذهن وجودة الرأي وصواب الظن.

وقبل التعرض لتقسيم الفارابي للعقول وطبيعتها ووظيفتها وكيفية عملها ، يجب التعرف على دور الفارابي نفسه في تقسيم العقول ، ومدى تميزه عن سابقه والتعرف على حقيقة دوره في معرفتنا بنظرية العقول وفائدة ذلك لنا ، وأين موقع العقل الإنساني في نظرية الفارابي المعرفية.

الكمال والسعادة ، وتفسير ذلك عند الفارابي أن النبوة ليست أمراً فوق الطبيعة أو خارقاً للعادة ، لأن النبي ليس إلا إنساناً بلغت قوته التخيلة غاية الكمال ، وذلك بأن يحصل له أولاً العقل المنفعل ، ثم بعده العقل المستفاد الذي يكون به الاتصال بالعقل الفعال ، والذي يأخذ به عن طريق الفيض الجزئيات الحاضرة والمستقبلية .

ولم يكتف الفارابي بعرض أوجه الصلة أو العلاقة بين العقل البشري والإلهي من جهة اليجاد والفعل ، بل حاول تفسير المعجزات التي يأتي بها الأنبياء تفسيراً عقلياً ، حيث أكد على أن النبوة مختصة بقوى قدسية يذعن لها عالم الخلق الأكبر ، كما يذعن لروح الواحد من عالم الخلق الأصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلية والعادات ولا يمنعها شيء من معرفة ما في اللوح المحفوظ ، وعلة ذلك عنده أن النبي والفيلسوف كلاهما متصل بالعقل الفعال ، وأن الفرق بينهما أن الأول وهو النبي ينال هذه الرتبة بكمال قوته التخيلة بعد كمال القوة العاقلة له ، على حين يصل إليها الفيلسوف بالنظر والتفكير ، وتفسير ذلك عنده أن العقل الفعال يفيض على القوة العاقلة ويجعلها تنتقل من القوة إلى الفعل ، وبهذه القوة يصل الفيض أو الوحي من هذه القوة إلى القوة التخيلة .

إن الحديث عن أقسام العقل عند الفارابي لا يعني بالطبع معاني العقل الستة التي ذكرناها آنفاً ، ولا يعني أيضاً انقسام العقل إلى فروع ، ولكن يعني أن للعقل قوى وملكات تسمى نفوس أو عقول ، وأن العقول بأنواعها سواء الإنساني أو السماوي ، النظري أو العملي فلكل قسم أو نوع قوى وفضائل أي سمات تميزه ودرجة معينة لقدرته ، بحيث يكون لكل عقل قوتان على الأقل أحدهما منفصلة والأخرى فاعلة ، وهي بمثابة العلة الفاعلة التي تتميز بالخلود والبقاء ، أما المنفصلة فهي العلة الفانية .

إطلاقاً ، وأن المعاني الأولى التي يدركها العقل إدراكاً مباشراً دون عملية التجزئيد ومن خلال فاعلية العقول الأربعة وهي العقل بالقوة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد ، والعقل الفعّال ، وهي التي تسمح له بالانتقال من مطلق الوجود إلى الوجود المطلق^٤ .

ويأتي الفارابي في العديد من مؤلفاته بتقسيم العقل كما قسمه من قبل أرسطو إلى عقل نظري وآخر عملي ثم يقسم كل عقل إلى مراتبه أو إلى القوى والفضائل التي تحكمه ، بحيث تبدو وكأنها مجتمعة في عقل مستقل بدوره ووظيفته ، وجاء ذلك تفصيلاً في كتاب الفارابي : الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو وكذلك رسالته في معاني العقل ، ثم في آخر مؤلفاته وهو كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، وهنا نلاحظ على بعض الباحثين في فكر الفارابي أنهم لا يميزون بين لفظي علمي وعملي أو بين لفظي نظري وفطري ، فالبعض يرى أن الفارابي يقسم العقل إلى نوعين أحدهما علمي والآخر نظري ، وأن العلمى هو الذى يدرك الجزئيات وما فيها من معاني الجمال أو القبح ، وأن من يستعمل هذه القوة استعمالاً حسناً كانت أفعاله خيرة لأنها تجنبه الشرور والآثام وتجعل الخير أيسر لديه ، أما العقل النظرى فهو هيئة ندرك بها الكليات والمجردات ، وبه يستطيع صاحبه أن يميز بين ما هو حق في ذاته وما ليس كذلك ، وأن الأصل في هذا العقل وجود الملكة الفطرية التي ندرك بها الأمور البديهية إدراكاً مباشراً سواء كان ذلك في التصورات كإدراك معنى الوجود ومعنى الوحدة ، أو في التصديقات كإدراك أن الكل أعظم من الجزء .

^٤ د. فهمي جدعان : الفارابي : مدخل إلى تجربة العلم والفعل عنده ، ضمن كتابه : نظرية التراث ، دار الشروق ، الأردن ١٩٨٥ . ص ٢٣٩ ، ٢٤٣ .

لذا يجب أن نقرر بداية أن الفارابي لم يقل بازدواجية العقل أو قسمته ، لكنه أدرك أن العقل الإنسان لا يمكن أن ينفصل عن النفس سواء كانت هي النفس الحيوانية أو الناطقة لأن النفس الحيوانية هي الحاسة التي تقوم بوظيفة الإدراك الحسى عبر الوظائف المعرفية المعتادة كالتمثيل والتذكر والإحساس باللذة والألم وغيرها من الانفعالات ، أما النفس الناطقة فهي العاقلة التي تقوم بوظيفة التفكير والتصور والتمييز والحكم.

أما ما يجب معرفته عن العقل قبل أداء وظيفته فهو مجرد قوة مستعدة للإدراك ، وهي قبل المعرفة في حال القوة ويحتاج لقوى نفسانية أخرى لتحريكها ودفعها كالترع والإرادة والإحساس أو الانفعال وهي تسمى بالقوة الفاعلة التي تحول قوة العقول إلى فعل ، وكيفية ذلك أن جملة الإحساسات والأفكار المجردة التي تتكون لدى الإنسان تتحول بالقوة الفاعلة إلى صور عقلية جوهرية لتكون بمثابة موضوعات الفكر الخالص منفصلة عن المادة ، ومن ثم تبدو كششاط عقلى خالص.

ولكى ندرك حقيقة دور الفارابي في تقسيم العقول لابد من إدراك أوجه التشابه والارتباط بنظرية أفلاطون في المعرفة بالمثل وحديثه عن الوجود الممكن المنفصل والتميز عن عالم المثل المفارق ، وكيف كانت نظرية الفارابي في تقسيم العقول حسب قسمة الوجود هو استكمال لنظرية أفلاطون التي تجعل العلم بالوجود والمثل من حيث هي مبادئ للوجود وسيلة ضرورية لبناء عالم الإنسان الواعى في مجمل الكون.

ثم يظهر تميز الفارابي في اعتماده على العقل النظري في وضع اللبنيات الأولى لفلسفته الأنطولوجية العامة ليكون الحدس الأساسى عنده هو حدس الوجود

المدركات بالفعل والأشياء الحاصلة منه إما أن تكون صوراً للمحسوسات أو المعاني المجردة ، ومثال الأول الصورة المنتزعة لشيء محسوس بعد تجريدها من علائق المادة ، ومثال الثاني معنى الفضيلة والعدل والوفاء وأمثالها.

٣- مرتبة العقل المستفاد : وبه تتم أعلى مراتب الإدراك وهو مرتبة يصبح فيها العقل البشرى قادر على إدراك الصور المجردة التى لم تخالط المادة أصلاً ، فإذا كان العقل بالفعل يدرك المعقولات المجردة وهى التى كانت فى موادها وانتزعت منها فإن العقل المستفاد يستطيع أن يدرك الصور المجردة التى لم تكن قط فى مادة وتكون دائماً مفارقة ، وذلك مثل العقول السماوية أو المفارقة. وأهمية الوصول إلى درجة العقل المستفاد ترجع فى نظر الفارابى إلى أنها أسمى مراتب الإدراك البشرى التى لا يبلغها العقل بالفعل إلا بعد التخلص من جميع العلائق المادية حتى لا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر فيعقل هذا العقل ذاته ويصير موضوع تعقله حينئذ هو ذاته ، وقد وصل صاحبه إلى هذه المرتبة بعد طول مجاهدة وأناة وتعمق فى مسائل ما وراء الطبيعة فيستشرف المألأ الأعلى ويصبح لديه العقل المستفاد. والذين يصلون الى هذه المرتبة عند الفارابى طائفتان من الناس هما الفلاسفة ويصلون الى هذه الدرجة بالبحث واعمال العقل وكثرة التأمل ، ثم الأنبياء الذين يصلون الى هذه الدرجة بالمخيلة القوية ، وهذا أسمى ما يمكن أن يصل إليه بنو البشر. هذا بالإضافة إلى أن العقل المستفاد كلما كان فى غنى عن المادة كلما كان قريباً من العقل الفعال ، وتصبح نفسه قادرة على الاتصال بالعقل الفعال فتصبح إلهية بعد أن كانت مادية، ويؤكد الفارابى على أن من يصل إلى درجة العقل المستفاد تنكشف له الخفيات ويتصل مباشرة بعالم العقول المفارقة.

ولأن منهجنا هو استنتاج نص الفارابي نفسه ثم بيان حقيقة قصده وبيان ما يتميز به رأيه عن غيره وموقع ذلك الرأي في البناء العام لنظريته في المعرفة ، كان لابد من الاعتماد أولاً على مذكره الفارابي في أقسام العقل وطبيعة كل عقل ووظيفته كما جاء في رسالته المسماه في معاني العقل ، فهو يقول : إن العقل هو القوة الناطقة عند الإنسان وبه يتميز الإنسان عن سائر الحيوان ، وهو كما كان عند أرسطو عقلاً : عقل عملي وآخر نظري يتفرع عنهما العديد من الأحوال والمراتب هي :

١- مرتبة العقل الهولاني : ويسمى العقل بالقوة وهو جزء من النفس وقوة من قواها وهو استعداد فطري موجود لدى جميع البشر ، وبه يستطيعون إدراك الأمور المعقولة وانتزاع صور الحسوسات مما هي وتجريدها ، ولأن هذا العقل أشبه بالمادة الأولى سمي بالهولاني ، وهو في هيئته أو طبيعته كهيئة في مادة تنطبع عليها صور الموجودات كما تنطبع النقوش على الشمع وهيئة النقوش هذه هي المدركات أو المعقولات. ولعل ذلك وراء تسمية الفارابي العقل الهولاني مرة بالنفس وأخرى بجزء النفس ومرة بالعقل بالقوة ومرة بالهيئة وهكذا .

٢- مرتبة العقل بالملكة : ويسمى العقل بالفعل وهو مرتبة أسمى ، أو مرتبة تالية بعد العقل بالقوة أي بعد مرحلة تجميع المعلومات أو الحصول على طائفة من المعقولات بالفعل ، بعد ذلك تصير لهذا العقل ملكة أي قدرة متكونة لديه ، فالمعقولات بالفعل هي التي انتزعت من موادها وصارت صوراً للعقل ، وأصبح العقل بما عقلاً بالفعل. ولذا فإن كونها معقولات بالفعل أو عقلاً بالفعل شيء واحد بعينه. وهذا العقل نوع متقدم من الاستعداد للحصول

الفعال فيصير مبدأ به تصير المعقولات التي كانت بالقوة معقولات بالفعل ،
وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيراً بالفعل ، والمبصرات مبصرات
بالفعل بما تعطيها من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذى جعل العقل
الذى بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ ، وبذلك بعينه صارت
المعقولات معقولات بالفعل. والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد ،
وصور الموجودات هي فيه لم تزل ولا تزال إلا أن وجودها فيه على ترتيب
غير الترتيب الذى هي موجودة عليه في العقل الذى هو بالفعل ٥.

٥- مرتبة العقل العملى : والعقل في هذه المرتبة أو الدرجة عند الفارابى قسم
عام واحد يتألف من عدة قوى وقدرات وتنحصر مهمته في تحصيل
الصناعات والمهن ، ولهذا يطلق عليه البعض اسم العقل الشرى ، وآخرون
يطلقون عليه مسمى الذكاء الاصطناعى ، وهذا العقل هو الذى يطلق عليه
الفارابى العديد من المسميات مثل : العقل الفطرى أو العلم اليقيني أو العلم
على سبيل البرهان. وهذه القوى أو القدرات العملية هي التي بها يعرف
الإنسان ما شأنه ما يعلمه بإرادة ، والمهياة منها هي التي بها يحاز الصناعات
والمهن ، والمروية هي التي يكون بها مأخذ الفكر والروية في شىء مما ينبغي أن
يعمل أو لا يعمل. وعند إطلاق اسم الفطرى أو اليقيني على العقل العملى،
فالمقصود به القوة التي تحصل لنا بالطبع لا يبحث ولا قياس ، وبها تحصل
مبادئ العلوم والمقدمات الضرورية الكلية لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر

⁵ الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتلى بمصر ، ص ٤١، ٤٢

٤- مرتبة العقل الفعال : بالرغم من كونه ليس من مراتب العقول الإنسانية لأنه عقل كوني عام فهو عند الفارابي واهب الصور ، وهو الروح الأمين ، وهو روح القدس الذى يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل ، لأن المعقولات الموجودة به هو الذى يهبها إلى العقل الإنسانى حين يصل إلى مرتبة العقل المستفاد. وأهمية ذلك العقل فى أنه لا تحصل معرفة إنسانية من أى نوع بدونه ، وأن حصول المعرفة فى الذهن وكذلك صحتها متوقفان عليه ، ولذلك سمى فعلاً لأن العقل المستفاد عند الإنسان يفعل به ويتصل به ويتلقى المعارف منه ، كما أنه هو الذى يمكن العقل الإنسانى من الانتقال من القوة إلى الفعل. ويصف الفارابي مرتبة هذا العقل ودرجته بالقياس إلى العقل البشرى عند بيان مفهوم العقل الذى ذكره أرسطو فى المقالة الثالثة من كتاب النفس ، وهو المفهوم ذاته الذى أورده الفارابي فى كتابه الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس فقال : فأما العقل الفعال الذى ذكره أرسطو فى المقالة الثالثة من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلاً ، وهو نوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد وهو الذى جعل تلك الذات التى كانت عقل بالقوة عقلاً بالفعل ، وجعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل. ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التى هى بصر بالقوة ما دامت فى الظلمة ، ومعنى بالظلمة هو الإشفاف بالقوة وعدم الإشفاف بالفعل. فالمبدأ الذى به صار البصر بصيراً بالفعل بعد أن كان بصيراً بالقوة وصارت المبصرات التى كانت مبصرات بالقوة مبصرات بالفعل (الإشفاف الذى حصل للبصر عن الشمس). فعلى هذا المثال يحصل فى الذات التى هى عقل بالقوة شىء ما مترلته منه مترلة الإشفاف بالفعل من البصر ، وذلك الشىء يعطى إياه العقل

ثالثاً : سمات المعرفة العقلية

لقد تطور مفهوم المعرفة عبر العصور طبقاً لتطور وتغير آراء ومذاهب الفلاسفة وطبقاً لتطور وسائل المعرفة وتحصيل المعلومات ، فلم تعد المعرفة مجرد عملية إدراك حقائق الأشياء وكيفية حدوث هذا الإدراك ، بل أصبحت سعيًا وراء تحقيق أهداف هذه المعرفة التي هي في نفس الوقت أهداف وغايات الإنسان ، ثم بحث ماهية المعرفة ذاتها وتحديد غاياتها أو كما يقولون أصبحت معرفة بالمعرفة. ومن ثم ظهرت حديثاً تفسيرات ومعان عدة للمعرفة كمشكلة بحث يدور في إطارها سائر مشاكل الدرس الفلسفي.

ولأن الحاجة إلى المعرفة تتنامى بتنامى احتياجات الإنسان والعصر. فنحن اليوم في أشد الحاجة إلى المعرفة والعلم أى إلى الحقيقة التي عبر عنها الفارابي بقوله: "المعرفة ضرورة لازمة والعلم لا بد منه للزومه وأهميته"^٨.

فالمعرفة غاية كل علم ، والعقل أداة تحصيل كل علم ، ومبحث المعرفة يختص بدراسة حقائق الأشياء وأصل تكوينها وعلة وجود الإنسان والعالم، كما يختص ببحث أنواع المعارف ووسائل تحصيلها ، ومبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصادرها وإمكان قيامها وحدودها وأهميتها والقيم التي تحكمها. وهذه المعاني قد عبر عنها الفارابي في العديد من مؤلفاته وخاصة تلك التي تتصل مباشرة بنظرية المعرفة مثل كتاب الحروف، وتحصيل السعادة، وآراء أهل المدينة الفاضلة ورسالته في معاني العقل وعيون المسائل، ورسالته في جواب مسائل سئل عنها ورسالته فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، وغيرها من الرسائل التي

^٨ الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ١١٢

بل بالفطرة والطبع ، ولهذا فإن جميع ما يقع به أوله من العلوم صادق ويقين ولا يقتزن بخطأ قط لأن معارفه التي يدركها ضرورية بديهية ^٦.

ولا شك أن ما أثاره الفارابي من معاني ووظائف وتقسيمات للعقول ، وكيفية أداء كل عقل لدوره كان هو الأساس الفلسفى الذى اعتمدت عليه فرق الشيعة وخاصة الإسماعيلية والإثنى عشرية فى بناء نظرية النبوة والإمامة على فكرة ترتيب العقول وفكرة الاتصال والتشابه بين عالم الطبيعة وعالم الروح ، واتفاقهم على أن الاتصال هو قبول النبوة من عالم العقل والنفس وحفظها فى نسل النبوة وحدهما واعتقادهم بأن العقل الأول (الذى هو العقل الفعال عند الفارابي) هو الوساطة بين الله والعالم ، وأن هذا العقل يدرك الأشياء بلا حاسة وهو عالم بالشيء قبل كونه ومحيط بالأشياء لا محاط به ، أما العقل الثانى وهو المقابل للعقل المستفاد عند الفارابي فيطلقون عليه النفس الكلية التى تتصل بشخص الرسول أو الناطقة كما يسمونه لتكشف له التأويل والبرهان.

ولعل هذا التشابه والتقارب بين نظرية الفارابي فى المعرفة وترتيب العقول مع آراء فلاسفة الشيعة وخاصة عند أبى يعقوب السجستانى وحيد الدين الكرمانى وغيرهم من فلاسفة الفكر الشيعى وراء تأكيد العديد من الباحثين والمفكرين فى الفلسفة العربية على تأثر فلاسفة الإسماعيلية بنظرية العقول التى قال بها الفارابي ^٧.

^٦ د. ماجد فخرى : فلسفة الفارابى الخلقية ، الكتاب التذكارى للفارابى ، تصدير الدكتور منكور ١٩٨٣ ص ١٩٧ ، ١٩٩

^٧ د. يحيى هويدى : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقية ج١ النهضة المصرية ١٩٦٦ ص ١١٦ ، ١٢٦

الى التمييز بين الخاصة والعامة من الناس على أسس قدرات العقل ومستوى الذكاء ، وجعل لكل منهما مستوى خاص من التعليم على حسب قدراته العقلية وقوة ادراكه وتخيلته ، ومن ثم حاول الفارابي جاهدا أن يكون للعقل بمختلف مراتبه مكانا بجانب الوحي وعالم السماء والروح ، وذلك عن طريق اثبات سمات العظمة والجلال والكمال والتشابه والعلم والوحدانية للذات الالهية ، وكيف تقترب النفوس والعقول البشرية من العقل الأول أو العقل الفعال ، ومن ثم أكد الفارابي على أن الله هو الواحد والموجود الأول ولأنه القديم وحده والضروري من نفسه ، والبريء من كل أنحاء النقص ، والذي ليس بمادة ، وأنه تعالى مياين بجوهره لكل ما سواه ، وأنه تعالى ليس مركبا بوجه من الوجوه لأنه الواحد من كل وجه ، ولأنه تعالى ليس بمادة فهو عقل بالفعل يعقل ذاته ، لأن العقل والعقل والمعقول فيه شيء واحد وهو الذات ، وكذلك فيما يتصل بالعلم ذاته فهو علم وعالم ومعلوم لذاته .

ولم تتوقف هذه الدراسة عند حد عرض آراء الفارابي في هذه المسائل بل تعدت إلى بحث ومناقشة موقف الفارابي من المعرفة البرهانية من حيث طبيعتها وخصائصها ، والمعرفة بالعالم والنفوس وكيفيو حدوثها ، ثم موقف الفارابي النقدي الذي ظهر واضحا في آراء من جاء بعده مثل ابن سينا والغزالي ومن عاصره من المتكلمين، ثم نقد ابن طفيل وابن رشد لآراء الفارابي التوفيقية في الألوهية والبعث والعالم . ثم جاء موقفنا النقدي في ختام البحث في محاولة لحسم العديد من المسائل التي أثارها الفارابي حول مبادئ المعرفة وطرق اليقين مسترشدين ببعض نصوص من مؤلفات الفارابي ذات الصلة بموقفه من العقل وطبيعة معارفه .

الحقها المحققون بكتابه "الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس.

وإذا كانت الفلسفة التقليدية التي كان يمثلها فلاسفة اليونان والعرب لم تعاني كثيراً من مشكلة المعرفة، فذلك لأنها لم تميز بين العلم والفلسفة الى جانب أنها أولت النظر والتأمل العقلي العناية القصوى، ولم يكن لديها وسائل الكشف المعرفي والتكنولوجي كما هو الآن ، والذي يقدم كل يوم وكل لحظة معارف جديدة عن عالمنا المحيط بنا وعن عالمنا الذي نعيش فيه بل وعن عالم النفس في تحولاته وأعماقه . وعلى الرغم من أن الحاجة إلى المعرفة في إزدياد وأن تنوع المعارف في تنامي مستمر لا حدود له ، فإن الأمل باق في اكتمال المعرفة بحقائق الوجود باطنه وظاهره على أسس تجريبية وبراهين العقل اليقينية الصحيحة .

من أجل ذلك كان من الصعب فهم طبيعة العقل ودوره عند الفارابي بمعزل عن نظريته في المعرفة ، وكذلك لانستطيع بحال فهم موقف الفارابي من العقل بمعزل عن فلسفة أفلاطون وأرسطو، كما كان من الصعب بحثها بعيداً عن آرائه في الفيض والنفس والوجود ومسائل الجوهر والعقل والمعقول وسائر الفضائل النظرية والفكرية والخلقية كذلك.

ولذا سارت خطوات هذه الدراسة وفق التقسيم التقليدي لمباحث المعرفة ابتداء من إمكان قيام المعرفة ومبادئها ، ثم طبيعة المعرفة الفلسفية عند الفارابي وموقعها بين مثالية أفلاطون المفارقة وواقعية أرسطو التحليلية ، ثم أنواع المعرفة الحسية والعقلية والبرهانية والفطرية ، وكيف استخدم الفارابي نظريته في تراتب العقول واتصالها بالعقل الفعال في محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين واثبات أهمية المعرفة الفلسفية واكتمال العقل بمختلف المعارف ، وكيف ذهب الفارابي

ومن أجل تحديد سمات المعرفة العقلية كان على الفارابي ضرورة التغلب على العديد من الصعوبات التي تواجه عملية الإدراك العقلي ، ومحاولة إثبات مدى الصدق واليقين الذي تتصف به المعرفة العقلية ، ومدى تميزها عن معارف الحس ، فإذا كانت المعرفة العقلية تتميز بسمة الصدق والثبات مثلاً فإن مرجع ذلك إلى قوة العقل على إدراك كافة المعقولات الممكنة وفي مختلف الظروف النفسية والانفعالية للعارف ، ومهما واجهت من صعاب أو عقبات عند مواجهة المعقولات في حالة من شدة الانفعال أو قوة الشيء المعقول وصعوبة إدراكه ، فرغم ذلك تأتى معارف العقل أصدق من معارف الحس ، لأن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن أما العقل فيوجد مفارق له.

هذا عن مقدار الصدق وعلمته في معارف العقل ، أما سمة الثبات فتظهر عند المقارنة بين الحفظ والفهم ، وعندما سئل الفارابي عن الحفظ والفهم أيهما أفضل قال : الفهم أفضل من الحفظ ، ذلك أن الحفظ فعله إنما يكون في الألفاظ أكثر ، وذلك في الجزئيات والأشخاص ، وهذه أمور لا تكاد تنتهى ولا هى تجدى وتغنى لا بأشخاصها ولا بأنواعها ، والساعى فيها لا يتناهى كباطل السعى. هذا عن الحفظ أما الفهم ففعله في المعاني والكلييات والقوانين وهذه أمور محدودة ومتناهية وواحدة للجميع الذى يسعى في هذه الأمور لا يخلو من جدوى .

ويعلل الفارابي فائدة الفهم ومجال عمل العقل فيه عندما يكمل هذه المقارنة بين الحفظ والفهم فيقول : وأيضاً فإن فعل الإنسان الخاص به القياس والتدبير والسياسات والنظر في العواقب فإذا كان معول في ما يحتوى ويعرض له على جزئيات حفظها لا يأمن من الغلط والضلال ، إذ الأمور بأشخاصها لا يشبه بعضها بعضاً بجميع الجهات ، ولعل الذى يعرض له لا يكون من جنس ما حفظه

ولا شك أن الفارابي كان في مقدمة الفلاسفة الذين يوحّدون بين المعرفة والعلم ، على اعتبار أن العلم هو القدرة التي تخلّق كل شيء وأن المعرفة هي الحكمة القائمة على جودة التمييز التي إذا حصلها الإنسان حصل معارف كثيرة هي أساس قيام الصنائع أي الفنون والعلوم .

كما كان في مقدمة أصحاب الرعة التوفيقية أو التقريبية بين الحكمة والشرعية ، وبين مختلف الآراء ، كما فعل بين أفلاطون وأرسطو ، وكانت غايته من محولته التوفيقية إثبات أن الحقيقة واحدة وأن مصدر جميع المعارف واحد وهو العقل وأن العقل هو كمال النفس وكمال النفس هو العقل وما الإنسان على الحقيقة إلا العقل ، وأنه إذا كانت الحقيقة واحدة فإن غاية الإنسان والفكر والوجود واحدة.

بالإضافة إلى ذلك كان الفارابي في مقدمة الذين وضعوا دعائم الفكر الميتافيزيقي عند العرب قبل ابن سينا وغيره ، عندما أثار العلاقة بين الواحد والمتعدد وكيفية الإتصال بين عالم العقل وعالم الإنسان ، وتحديد ميدان بحث المعرفة الفلسفية حين قال : "إن الفلسفة ليست تنظر في شيء آخر غير المقولات أولاً أي مقولات العقل واليقين ، فلا التعاليم ولا العلم الطبيعي ولا العلم المدني تكفيه مقولات العقل ، فأما العلم الإلهي فإنه إنما ينظر أكثر شيء تنظر فيه المقولات ، فالمقولات ليست موضوعة لعلم المنطق فحسب بل هي الموضوعات الأولى لجميع الصنائع المنطقية وجميع العلوم الفلسفية ولعلم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهي".^٩

^٩ الفارابي ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٩٠ ص ٣٠

على حده تسمى عند المفكرين القدماء التعقل ، وهذه قوة ليست تحصل بمعرفة
كليات الصناعة واستيفائها كلها لكن بطول التجربة في الأشخاص^{١١}.

والتقريرية عند الفارابي كذلك تعنى وصف ما هو كائن بالفعل عن طريق
الإدراك المباشر للعلل القريبه الظاهرة ، ولذا فهي تعنى الموضوعية في اعتمادها
على الملاحظة المباشرة عند بحث الوقائع أو التأمل الكوني الزماني ، وعند المقارنة
والتحليل وكافة العلاقات بين المدركات الذهنية والمسلّمات البديهية في العقل.

المحدودية : بمعنى عدم الإطلاق وهي تشير من جهة إلى الصعوبة ، وخاصة
عندما يحاول العقل تخطي حدود الزمان والمكان ، أو إلى نقص المعرفة العقلية
بالمقياس إلى المعرفة الإلهية ، كما تشير إلى تعلق معارف العقل بالموجودات
الناقصة في ذاتها، ومعنى محدودية المعرفة العقلية عند الفارابي قد تعنى إنحصارها في
حدود الظواهر الممكنة المحددة هي الأخرى بإطار الزمان والمكان والكم والكيف
، وهذا ما يؤكد الفارابي بقوله : إن الحركة والزمان واللاهاييه والعدم
وأشباههما من الموجودات فالمعقول من كل واحد منها في نفوسنا معقول ناقص
إذ كانت هي في أنفسها موجودات ناقصة الوجود ، كما ان العدد والمثلث
والربع وأشباههما فمعقولاتها في أنفسنا أكمل لأنها هي في أنفسها أكمل وجود
١٢

التنوع : بمعنى تنوع معارف العقل تبعاً لتعدد وتنوع الوقائع أو المعقولات
، وهذه السمة ترجع إلى الاختلاف والتعارض بين عالم الظاهر الممكن وعالم
الباطن أو الشيء في ذاته كما تشير إلى إدراك الإنسان للمعقولات باختلاف

^{١١} د. محمد عبد المعز نصر : الفارابي ونظم الحكم السياسية ، ضمن الكتاب التذكاري تصدير الدكتور مذكور ١٩٨٣
ص ٣١ ، نقلا عن الملة الفاضلة للفارابي ص ٥٩

^{١٢} الفارابي ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ط محمد علي صبيح القاهرة ص ١١، ١٠

فإذا كان معوله على الأصول والكلييات وعرض لته أمر من الأمور أمكنه أن يرجع بفهمه إلى الأصول فيقيس هذا بهذا ، وعندئذ قد تبين أن الفهم أفضل من الحفظ^{١٠}.

ومعنى ذلك عند الفارابى أن عمل العقل ليس بالأمر السهل ولا يؤمن من أخطاء العقل لأن هناك العديد من العوامل التى تؤدى إلى صعوبة الإدراك كما تؤدى إلى الخطأ فى معارف العقل ، ولعل ذلك وراء القول بأن الفارابى قد فوجئ بهذه الصعوبات التى تواجه عملية الإدراك العقلى.

وسوف يتبين لنا ذلك عند استعراض باقى السمات التى تميز المعرفة العقلية كالتعقل أو التقرير ، أو الضرورة ، والكليية والإطلاق والصدق والثبات والوضوح وغيرها.

التقريرية : هذه السمة تظهر واضحة عند الربط بين التصورات العقلية وإدراك الماهيات أى حقائق الأشياء لتكون صادقة دائماً ، فتقرير الوقائع يظهر فى القضايا البديهية الصادقة كقولنا إن ٤ مجموع ٢+٢ وإن الماء يغلى عند ١٠٠ درجة ، كما تظهر سمة التقرير العقلى عند فهم وتحليل الوقائع السياسية والخلقية والاجتماعية بطريقة منطقية مقبولة . وقد وصف تلك السمة الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة وسماها التعقل حين قال : إن القوة التى يستطيع بها الحاكم أن يعالج الحالات المختلفة فى السياسة العامة بحسب ظروف كل حالة

^{١٠} الفارابى ، أبو نصر : رسالة للمعلم الثانى فى جواب مسائل سئل عنها ، ضمن كتاب الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ص ٧٥

الجسم والنفس وفي الوجود بين الإلهي والطبيعي وفي الجسم بين الجوهر والعرض والجزء والكل ، وفي الأخلاق بين الخير والشر والحق والباطل والضلال والهدى . وبالرغم من بعد عالم الروح عن قوى العقل وصعوبة إدراكه ، ورغم أن العقل لا يفهم حقيقة الشيء في ذاته فإنه يمكن للعقل بمساعدة المخيلة أن ينكر حقائق موجودة أو يثبت حقائق لا وجود لها ببراهين عقلية مجردة منطقية شكلاً لا علاقة لها بالواقع الفعلي . ومثال ذلك أشكال المنطق الأرسطي .

ويعبر الفارابي عن هذه الثنائية وأثرها في إضعاف إدراكاتنا العقلية وقصور العقل أمامها فيقول : ولكن لضعف قوى عقولنا نحن عسر تصوّره أى صعب تصور الوجود الكلي الذي يشمل العالمين معاً ، أى عالم الكمال وعالم الحس فتكون المعقولات التي هي في أنفسنا ناقصة وتصورنا لها ضعيفاً وهذا على ضريين : ضرب ممتنع من جهة ذاته أن يتصور فيعقل تصوراً تاماً لضعف وجوده ونقصان ذاته وجوهره ، وضرب مبزول من جهة فهمه وتصوره على التمام وعلى أكمل ما يكون ولكن أذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة لضعفها وبعدها عن جوهر ذلك الشيء من أن تتصوره على التمام وعلى ما هو عليه من كمال الوجود . وهذان الضربان كل واحد منهما هو من الآخر في الطرف الأقصى من الوجود ، أحدهما في نهاية الكمال والآخر في نهاية النقص^{١٣} .

فالثنائية إذن في المعرفة العقلية لها جانبها الإيجابي المتمثل في محاولة العقل اقتحام عالم الروح والنفس وفهمه بنفس معايير إدراك العالم المادي وذلك من خلال انتقال صور الموجودات الحسية بالتخيل والتصور والتذكر وتحولها إلى مدركات مجردة ، وهنا تظهر إيجابية العقل في إدراك هذه الأشياء اللا منظورة ،

^{١٣} الفارابي ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مطبعة محمد صبيح ، القاهرة ص ١٢ ، ١٣

أنواعها سواء ماهيات منتزعة من أفرادها أم معاني إلهية يتلقاها الفرد عن طريق الفيض الإلهي. كما يأتي التنوع ليدل على اختلاف المعارف تبعاً لاختلاف القوى والملكات العقلية لدى البشر.

التطابق : بمعنى التكامل أو الكمال الناشئ من توافق معارفنا العقلية مع وقائع عالم الحس ، وهو عند الفارابي لا يتحقق إلا بإكمال كل نقص من معرفة ، وهو ما يؤكد الفارابي حين يقول إذا كان المعقول منه في نفوسنا مطابقاً لما هو موجود منه فعلى حسب وجوده الخارج عن نفوسنا تكون معقولة في نفوسنا مطابقاً لوجوده ، وإن كان ناقص الوجود كان معقوله في نفوسنا معقولاً أنقص ، ودليل ذلك أن المدركات الحسية معقولات ناقصة من جهة المعرفة على اعتبار أنها في نفسها موجودات ناقصة ، فالتطابق الذي يعنى اليقين يتطلب أن يكون ما في النفس مطابقاً لما هو خارجه.

البرهان : بمعنى الصدق واليقين ، فالمعرفة العقلية في الأصل معرفة برهانية تقوم على قواعد ومبادئ الاستدلال المنطقي ، قد سعى الفارابي في فلسفته المعرفية الى إثبات ذلك من خلال تحديد وظائف البرهان العقلي مثل: الاهتمام بجوانب الصدق وتحديد معيار له يثبت الصدق في اللفظ والمعنى والقضية ومتى توصف بالصدق و الكذب ، واثبات أن البرهان العقلي يوصلنا إلى معرف استنباطية يقينية وبديهية كما في قضايا الرياضيات والمنطق والإلهيات كذلك ، وهي التي يمكن الوصول بها إلى التصورات الأساسية أو الإدراك العقلي المباشر الذي لا يتضمن استدلالاً ولا تسبقه مقدمات.

الثنائية : وهي تعني تأرجح المعرفة العقلية بين عالم المادة وعالم الروح ، أو بين عالم الظاهر وعالم الباطن ، فالوجود كله قائم على الثنائية : في الإنسان بين

وحده مصدر كافة المعارف ، وأن بدون العقل لا معنى يمكن قبوله ، ولا يقين يمكن تصديقه . عندئذ يحمل العقل فوق طاقته أى أن يتحمل مسؤولية فهم كل ما يحدث فى الكون مثلاً ، أو أن نحمله مسؤولية إدراك العلاقة والاتصال بين العلم الإلهى ورغبات البشر ، مع الاعتراف بأن الصلة موجودة ولكنها غير معقولة أو مدركة.

- استحالة المعرفة الغيبية ، فرغم وثوق الفارابى الكامل فى قدرات العقل وصدق معارفه فإنه يعترف بقصوره فى إدراك عالم الإلهيات لأنه فوق قدراته بسبب ملاسة العقل بالمادة أو النفس بالبدن فيقول : لضعف قوى عقولنا نحن وملاستها بالمادة والعدم يعتاص أى يصعب علينا إدراك كنه الذات الإلهية على الحقيقة والكمال ، ويعسر علينا تصويره ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده ، فإن إفراط كماله يبهتنا فلا نقوى على تصويره على التمام^{١٤}.

- الضرورة : بمعنى أن معارف العقل مطلقة لا تتغير بتغير الزمان والمكان كما يحدث لمعارف الحس ، ولذا فإن معارف العقل تتميز بالضرورة والكلية لأنها عامة لدى جميع البشر ، وعلة ذلك أن بالعقل مبادئ أولية بما يمكن أن ندرك القوانين التى تحكم الكون وتنظمه وتظهره فى صورة الإلزام وحسن النظام.

والضرورة العقلية عند الفارابى تعنى أن العقل هو الذى يفحص كافة المعارف ويقوم بالترتيب والتنسيق والحكم وفق مبادئ محدده كمبدأ الذاتية (الشيء هو نفسه) أو عدم التناقض الذى يقرر أن الشيء لا يمكن أن يكون موجود وغير موجود فى ذات الوقت.

^{١٤} الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة محمد على صبيح القاهرة ص ١٢

وكذلك عند التمييز بين المتناقضات وكشف حقيقة التعارض بين المدركات الجزئية والكلية وبين الجواهر وأعراضها.

أما الجانب السلبي في ثنائية المعرفة العقلية فيتمثل في اختلاف معارف العقل وفشله في كثير من الأحيان في حسم قضايا الخلاف أو إثبات صدق ما نعرفه وحقيقة علتة إلا بعد وقت وجهد وأناة. ولذا فإن الخطأ في معارف العقل يرجع إلى أسباب عديدة منها :

- أن التفكير نفسه نوع من الانفعال والتأثر ، ولذا فإن صعوبة الإدراك ترجع في كثير من الأحيان إلى شدة الانفعال والتأثر.

- عدم الوضوح الناشئ عن تداخل الظواهر وعوامل الإدراك وتداخل المعاني وكثرة الدلالات التي تشير إليها الوقائع أو المعقولات ، فهناك معاني تدل ومعاني بعيدة عن المعنى الحقيقي.

- صعوبة تحديد دلالات الألفاظ بدقة يقبلها العقل ، ولذا كان اهتمام الفارابي بتحديد المفاهيم والمصطلحات التي تساعد على الفهم مثل معنى الذات والعقل والحكمة وال لزوم والعلم والسعادة والموجود والجوهر والعرض وغيرها من المفاهيم التي أضحت مكونات أساسية في نظرية المعرفة عنده.

- التسرع وعدم التزام الدقة عند تطبيق معايير التقدير الكمي والكيفي ، ثم تداخل عناصر الخطأ والصواب ، ثم غياب المعيار الذي تقاس به المعارف الكلية خاصة تلك التي تخرج عن مجال إدراكه.

- الوثوق الكامل في معارف العقل وحده وانكار أى مصدر آخر للمعرفة مثل الفطرة أو الذوق الفطري أو التجارب والخبرات ، والقناعة المطلقة بأن العقل

نتيجة يقينية يستنبطها من بعض المقدمات ، وهو أحد أجزاء النفس التي بها تكتسب المعارف النظرية والمبادئ الأولى^{١٦}.

وفي المجال المعرفي أيضاً تقع على العقل مسؤولية التفكير والتذكر والتخيل والحكم والبرهنة وتحصيل الأفكار المعقولة من الأشياء المحسوسة ، وأن يكون مستعداً للتحرك نحو المعقولات لتتحول قوة العقول إلى فعل ، وتصبح المعرفة العقلية بمثابة القوة الفاعلة التي تحول كافة المحسوسات إلى معارف وأفكار وتوجه الإنسان دائماً إلى ما يجب فعله

رابعاً : قوانين المنطق بين العقل والمعقول

لقد ظهرت أهمية الدراسات المنطقية والاعتماد على مبادئ وقوانين المنطق في بناء نظرية المعرفة عند الفارابي في العديد من مؤلفاته وشروحه ، فالمنطق عند الفارابي كما كان عند أرسطو هو العلم الذي نعلم به الطرق التي توصلنا إلى تصور الأشياء وإلى تصديق تصورهما على حقيقتها ، وهو أيضاً قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم والآلة والمدخل لكل العلوم .

فنسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات عند الفارابي كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ عند علماء اللغة ، لأن كل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائره في المعقولات، وعلم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، أما علم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها.

^{١٦} د. عبد الحميد درويش : الفلسفة الإلهية عند محمد بن تومرت ، دار المنار ١٩٨٩ ص ٥١

والضرورة بمعنى اللزوم عند الفارابي تعني أن العقل يدرك من الوجود معناه الثابت وأن العقل هو أعلى درجات النفس الناطقة ، وهو القوة التي بها يستنبط الإنسان ما يجب عليه فعله من الأفعال الإنسانية ، وأن عالم العقول تتميز معرفة باليقين الدائم والثبات والضرورة كذلك.

وإلى جانب هذه السمات التي تميز المعرفة العقلية عند الفارابي كما تحدد وظائف العقل الإدراكية ، فإن على العقل تقع مسؤوليات عديدة منها : ضرورة العلم بالمحسوس وغير المحسوس ، ومعرفة حقيقة الشريعة وأصول العقائد والعلم بالألوهية وصفاتها وتأيد ما جاء به النبي "صلى الله عليه وسلم" ، وإثبات التوحيد.

هذا في مجال الاعتقاد ، أما في المجال الاجتماعي فعلى العقل تقع مسؤولية تحقيق الوعي بأمور الحياة وتنظيم العلاقات ووضع المبادئ والقوانين التي تنظم الاجتماع الإنساني ، وتساهم عملياً في القضاء على عوامل التخلف والجهل ، وتكون مهمة العقل تدبير أحوال الإنسان وتوجيه أفعاله.

وفي المجال الخلقي تقع على العقل مسؤولية تحصيل الفضائل وفي قمتها الخير الأقصى الذي هو السعادة والذي تكن به التفرقة بين الحق والباطل ، أو كما يرى الفارابي أن مهمة العقل في التمييز والتزام مبادئ التعقل فيما سبيله أن يستنبط من الأمور الإرادية التي من شأنها أن تؤثر أو تجتنب^{١٥}.

وفي المجال المعرفي تقع على العقل مسؤولية إدراك الصور المجردة عن الأجسام والعلائق مثل المعاني الكلية في الذهن أو في الوجود كالنفس ، وتحصيل اليقين فالعقل كمل يقول أرسطو هو قوة يستعين بها المرء للوصول بطريقة مباشرة إلى

^{١٥} الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتيبي بمصر ص ٣٧

الوجود الإلهي وصفاته وعلاقة الاتصال بين الممكن والواجب، وقضية حرية الإرادة والنفس وطبيعتها وخلودها وغيرها من مسائل الميتافيزيقا.

وهكذا كان الفارابي في مقدمة من خددوا علل اختلاف المعارف على أساس قدرات العقل، والتي حصرها الفارابي في ضرورة التمييز بين معارف العقل اليقينية وبين الظن والوهم والتشابه والتضاد وضعف القدرة على التمييز بين الضروري والممكن، وقد عرض الفارابي لهذه المسألة تفصيلاً في رسالته "نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم"^{١٨}.

ففي إثبات علة الظن والوهم قال: "قد يحسن ظن الإنسان بالعلم الواحد فيظنه أكثر وأحسن وأحكم وأوضح مما هو، وذلك إما لنقص أو بغض يكونان في طبعه، فلا يقدر معهما على الوقوف على حقيقة ذلك العلم".

وذلك لأن الوهم والظن ينقص المعارف ويبعد عن الحقائق، ويجعل المعارف في موقف المتردد فلا يميز بين الصحيح والفاقد، أو بين الممكن والواجب، فإن هذا الظن قد يخرج الإنسان إلى قبول ما ليس بكلي على أنه كلي، وما ليس بمنتج من القياسات على أنه منتج، وما ليس ببرهان على أنه برهان"^{١٩}.

وفي إثبات علة التشابه التي تؤدي إلى التوهم والاختلاف في الأحكام يقول الفارابي: "إذا وجد شيان متشابهان ثم ظهر أن شيئاً ثالثاً هو سبب لأحدهما فإن الوهم يسبق ويحكم بأنه أيضاً سبب للآخر، وذلك لا يصح في كل متشابهين، إذن التشابه قد يكون لغرض من الأغراض وقد يكون بالذات، ودليل ذلك في القياس قولنا: الإنسان مشاء، والإنسان حيوان، فالمشاء حيوان. والفرس شبيه

^{١٨} وهي أحد الرسائل الملحقة بكتاب الجمع بين رأي الحكيمين، مطبعة الكتبي بمصر ص ٩١-١٠١

^{١٩} الفارابي، أبو نصر: الجمع بين رأي الحكيمين، مطبعة الكتبي بمصر ص ٩٣

ولم تتوقف وظيفة المنطق المعرفية في رأى الفارابى عند هذا الحد بل تتعداه إلى بيان الحق واليقين في المعرفة والتمييز بينه وبين الظن أو الباطل . ويصف الفارابى فائدة المنطق المعرفية هذه بقوله : " لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب ، فكانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه . وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل يقين فتجنبه ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ما هو حق في ذاته وقد شبه بالباطل فلا نغلط فيه ولا نخدع ، والصناعة التى بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق ^{١٧} .

ويذهب البعض الى أن البداية الحقيقية للفكر الميتافيزيقى عند العرب بدأت حين قدم الفارابى نظريته في العقول العشرة كأساس لتفسير مشكلة الصلة بين الواحد والمتعدد ، وإثبات تمايز درجات العقول ، وهى النظرية التى استخدمها الفارابى لإثبات التنزيه لله وذلك بإثبات كماله وقدرته وإرادته وعلمه ، وبوصفه العلة الأولى والسبب الأول الذى يصدر عنه وحده كل فكر وحكمة وكل ما هو موجود ، ولأن البارى أكمل الموجودات فوجب أن تكون معرفتنا به أكمل المعرفة وأتمها .

وكانت تلك نقطة الانطلاق الى عالم البحث الميتافيزيقى فى الفكر العربى حين بدأ الفارابى مرحلة البحث فى موضوعات خارج نطاق الحس والعقل ، ومن بعدها انطلق علماء الكلام وفلاسفة العرب بعد الفارابى يبحثون فى مسائل

١٧ د. حسين على محفوظ : الفارابى فى المراجع العربية ط ١٩٧٥ ، ص ٢٨٢

وكانت جودة التمييز إنما تحصل بجودة أوقوة الذهن على إدراك الصواب كانت
قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه ، والصناعة التي تستفيد هذه القوة منها
تسمى صناعة المنطق . وسوف تظهر أهمية المنطق في نظرية المعرفة عند الفارابي
عبر فصول هذه الدراسة وخاصة عند رصد جوانب المعرفة العقلية والمعرفة
البرهانية عنده وفوائد استخدام مقولات العقل واليقين .

بالإنسان في أنه مشاء، فهو أيضاً حيوان . وهذا لا يصح في جميع المواضع إذ القنفذ أبيض وهو حيوان والإسفنج أبيض لكنه ليس بحيوان^{٢٠}، مع ملاحظة أن الإسفنج حيوان بحري كذلك، وهو ما غاب عن الفارابي. وسوف نناقش هذه العلة بتفصيل أكثر وأوضح ضمن مبحث المعرفة البرهانية وموقف الفارابي منها.

وفي إثبات علة التضاد بين الفارابي أن سبب اختلاف الأنواع هو اختلاف مبادئها التي فيها بسائط العالم، وأن العالم مركب من بسائط صائرة كرة واحدة وليس خارج العالم شيء، وأن التضاد في الحركة والعنصر أو الماهية و الطبع هو الذي يؤدي إلى اختلاف المعارف، وأن الاختلاف القائم على الظن والتعارض بين الطبائع لا يؤدي إلى اليقين أو الجزم الذي يقوم عليه العلم. وفي ذلك يقول الفارابي: "إن الأمور الممكنة التي وجودها ولا وجودها متساويان ليس أحدهما أول بما من الآخر لا يوجد عليها قياس، وأي قياس ينتج الشيء وضده فليس يفيد علماً، لأنه إنما يحتاج القياس ليفيد علماً بوجود شيء فقط أو لا وجوده، من غير أن يميل الذهن إلى طرفي النقيض جميعاً بعد وجود القياس، إذ الإنسان من أول الأمر واقف بذهنه بين وجود الشيء ولا وجوده غير محصل أحدهما، فأى فكر أو قول لا يحصل أحد طرفي النقيض ولا ينفي الآخر فهو هذر باطل"^{٢١}.

وهكذا عبر الفارابي عن مكانة المنطق بين علوم الحكمة، فكان هو القوة التي يكتسب بها الإنسان جودة التمييز بوصفها مصدر وأصل جميع المعارف اليقينية، وهذا المعنى أكدته الفارابي بقوله: لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز

²⁰ الفارابي، أبو نصر: الجمع بين رأي الحكيمين، مطبعة الكتبي بمصر ص ٩٣

²¹ الفارابي، أبو نصر: الجمع بين رأي الحكيمين، مطبعة الكتبي بمصر ص ٩٤

الفصل الثانى

إمكان قيام المعرفة ومبادئها

أولاً : ماهية المعرفة عند الفارابى

لم يحدد الفارابى طبيعة المعرفة وماهيتها كما فعل من قبل أفلاطون وأرسطو عن طريق تحديد موضوع بحثها أو عن طريق تحديد مفهوم أضداد المعرفة كالظن أو الجهل أو بما هو ثابت وليس بمتغير كما فعل أفلاطون حين قرر أن المعرفة هى معرفة بما هو ثابت وليس بما هو نسبي أو متغير.

ولكن الفارابى حدد ماهية المعرفة بتحديد وظيفتها وغايتها. فالمعرفة عنده هى جودة التمييز التى بها نحوز وتحصل لنا معارف جميع الأشياء التى للإنسان أن يعرفها ، وأن المصدر لهذه المعرفة هو النفس الناطقة من جهة والعقل الفعال من جهة ثانية ومن ثم فإن هذه المعرفة تتعلق بالأمر الكلية والماهيات العامة.

وقد حصر الفارابى وظيفة هذه المعرفة الكلية وغايتها فى تحقيق السعادة القصوى والكمال للإنسان ، ووضع لها وسائل ومهام أساسية هى التأمل والاستنباط والتخيل والتعقل والفهم فقال : فقد تكون بالقوة الناطقة أى بالفكر والروية والتأمل والاستنباط ، وإما بالقوة المتخيلة ، أى بالتشوق والرغبة والنزوع نحو ما نرغب فيه أو تمناه ، وإما بالقوة الحاسة عندما تقع الحواس على المحسّات فتنتزع منها صوراً صالحة للإدراك أو التعقل والفهم.

والمعرفة الحقة عند الفارابى قوامها الصدق ولا يحصلها الإنسان باجتهاده بل تتجلى له كشفاً أو إلهاماً فى صورة هبة من العالم الأعلى عن طريق العقل الفعال، ذلك العقل الذى يجعلنا ندرك الصور الكلية للأشياء وبه تتحول مدركاتنا

الفصل الثاني

إمكان قيام المعرفة ومبادئها

أولاً : ماهية المعرفة عند الفارابي

ثانياً : مبادئ المعرفة الفلسفية

ثالثاً : اليقين في المعرفة العقلية

رابعاً : المعرفة والفضيلة الخلقية

ويعرف الفارابي كيفية تحصيل السعادة بالمعرفة العقلية فيقول: "من جودة التمييز يحصل الإنسان معارف كثيرة يمكن تقسيمها إلى صنفين : صنف يعلم ولا يفعل مثل علمنا أن العالم محدث وأن الله واحد ، وصنف يعلم ويفعل مثل علمنا أن العدل جميل وأن علم الطب يكسب الصحة ، ولأن هذه المعارف أساس قيام الصنائع فتكون الصنائع أيضاً قسمين أو صنفين : صنف يقع به علم ما يعلم فقط ، وصنف يقع به علم ما يمكن أن يعمل ويعطينا القوة على عمله ، وهذا القسم يتصرف فيه البدن كالطب والتجارة والفلاحة ، وقسم آخر يعرف به الإنسان أي السر أجود ويميز به أعمال البر والأفعال الصالحة وبه يستفيد القوة على فعلها."

ولا تتوقف المعرفة العقلية عند الفارابي عند حدود الوظيفة الإدراكية أو التأملية بل إن لها وظائفها السياسية والاجتماعية والخلقية. فالمعرفة الكلية الشاملة هي أساس بناء الدول ونهضتها وقيامها على مبادئ العلم ومعارفه اليقينية المؤكدة، وهي أساس التفاهم وإقامة العلاقات الدولية على أساس من العدالة والمساواة ، وهي أساس اختيار رئيس المدينة، وأساس التفاضل بين مدينة وأخرى ومجتمع وآخر وهي فوق ذلك كله أساس تحقيق الترابط الاجتماعي وبناء الفرد وتحقيق سعادته.

وبالرغم من محاولة الفارابي تقديم مفهوم متميز للمعرفة المفيدة للفرد والمجتمع فإنه لم يستطع الفكك من المفاهيم التي قدمها كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو ولا من تلك المفاهيم التي قدمها المتكلمون من كبار المعتزلة والأشاعرة حول المعرفة. بمختلف أنواعها ومصادرها ووظائفها ، وكيفية استخدام أدلة اليقين العقلي وشرائطه، لذا وجدنا الفارابي لا يميز بين المعرفة والعلم من حيث اللزوم أو

واحساساتنا إلى معارف عقلية ، لأن انتقال العقل من القوة إلى الفعل لا يكون من الإنسان نفسه أو من قدرته وإرادته هو ، بل من العقل الفعّال الذى هو أعلى رتبة من العقل الإنسانى ، وأن بهذه المعرفة وحدها تخلص النفس من قيود المادة فتصير عقلاً لا يحتاج فى كماله إلى غيره، فتعقل ما فى العالم العلوى كله وتحصل لها السعادة.

وهكذا تكون السعادة الحقيقية عند الفارابى فى المعرفة والتعقل والاتصال بالعالم السماوى الأعلى، وأن هذه السعادة ينالها الإنسان بوسيلتين : الأولى عن طريق إدامة الفكر والنظر فى الأمور العقلية ، والثانية عن طريق رياضة النفس وتدريبها على فعل الخيرات والتمسك بالفضائل ومجانبة الشرور والرزائل ، ومن ثم فإن هذه المعرفة التى تعنى جودة التمييز لا تقف عند حد القدرة على الإدراك أو التمييز بين المدركات أو الحكم بالصحة والصواب ، بل هى شرط لحصول السعادة .

ولعل تحديد غاية المعرفة العقلية ودورها وفائدتها وطريقة تحصيلها هو الذى يميز مفهوم المعرفة عند الفارابى عن غيره من المفاهيم التى قدمها فلاسفة اليونان العظام سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فقد جعل الفارابى تقسيم المعارف وقيام الصنائع واكتساب السعادة مكونات أساسية لمفهوم المعرفة ، وجعل السعادة هى الغاية القصوى من المعارف ، وأن هذه السعادة التى يمكن أن يستشعرها الحكيم وغيره لا تحصل للإنسان بالفطرة ولا بالاتفاق بل تأتى بالاكْتساب عن طريق جودة التمييز ، لأن هذه السعادة غاية كل انسان فإذا حصلت له لا يسعى إلى غاية أخرى ذلك لأنها كمال وخير.

معين مثل حد النظر والتأمل وتحصيل المعارف ، بل عليه أن يعمل بعلمه وأن يلتزم به وأن تكون له قدرة وقوة على استعماله لأن مهمة الفيلسوف وغاية علمه هي إصلاح الفرد والجماعة.

وإذا تأملنا هذه الشروط والمواصفات التي وضعها الفارابي للمعرفة العلمية فإننا نجد أنها متوفرة عند عموم البشر كما لا نجد أنها متحققة في الفارابي نفسه اللهم إلا في بداية تفلسفه في بغداد عندما كان له تلاميذ يلقنهم فنون المنطق والعلوم الذي برز منهم يحيى بن عدى المنطقي المشهور ، أما باقي حياته والعشر سنوات الأخيرة فقد عاش حياة العزلة في حلب ، والتي أتم فيها تأليف كتابه الأخير آراء أهل المدينة الفاضلة ، والذي نحا فيه منحى أفلاطون المثالي ، ونسى ما قرره من قبل بأن الفيلسوف الذي يقف عند حد العلوم النظرية وتحصيلها ولا يتعدها إلى الجانب العملي هو فيلسوف زور وباطل لا صلة بينه وبين الحياة ، فالحياة علم وعمل ولا بد للفيلسوف أن يمتاز في عمله كما يمتاز في علمه ، لأن الفيلسوف كما يقول الفارابي في هذا الكون عليه رسالة تتجاوز العلم والتحصيل أو التعليم ، بل هو الذي يحصل الفضائل النظرية أولاً ثم الفضائل العملية ببصيرة يقينية.

والحكمة عند الفارابي بقسميها النظري والعملي ما يعلم منها وما يعمل به فهي التي تكسبنا الصنائع أي كافة العلوم والفنون ، والصنائع عنده صنفين : صنف يتصرف به الإنسان في المدن مثل الطب ، وصنف يتصرف به الإنسان في السير أي في التاريخ والعلوم النظرية ، وأن هذا التقسيم هو أساس التمييز بين الحكمة العملية والحكمة النظرية ، ولذا يقول الفارابي : فقد حصل أن مقصود الصنائع كلها إما جميل وإما نافع ، والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط

من حيث الجوهر والغاية ، فهو يؤكد أن المعرفة ضرورة لازمة وكذلك العلم لابد منه للزومة والأهمية ، وهذه الضرورة أى تلازم المعرفة والعلم هى التى جعلته يبيح التعلم للجميع ويجعله فرضاً ولو بالإكراه خاصة مع أولئك المتعاصين أى غير راغبي التعلم من أهل المدن الذين لا تنفع معهم الأقاويل الإقناعية ولا السبل المنطقية .

وأكد الفارابى على عمومية المعرفة ووحدها بقوله : وليست المعرفة كعلم خاص بطبقة دون أخرى بل هو فرض على الجميع ، وأن الفيلسوف الحق هو الذى تحصل له العلوم النظرية ثم العملية ببصيرة يقينية ، وهكذا يعلل الفارابى لزوم المعرفة وكونها السبيل الوحيد لتحصيل السعادة إذ بالمعرفة يحصل الإنسان الوسائل التى بها تحصل السعادة ، والسعادة عنده ليست بمجرد الشعور أو الإحساس بل هى طريقة فى الحياة ومنهج يساير قواعد المنطق والعقل ، ومن ثم فالمعرفة عنده هى العلم ، والعلم لا يكون إلا بتمام العمل وبلوغ الغاية فى العلم لا يكون إلا بمعرفة الطبائع^{٢٢} .

والمعرفة هى الحكمة والتفلسف بمعنى نظر العقل وإعماله ويكون أصحاب المعارف هم أهل الحكمة وأهل النظر فالحكمة هى العلم الجامع الذى يضع أمامنا صورة شاملة للوجود العام . وتصبح الدعوة إلى المعرفة هى دعوة إلى محبة الحقيقة وأن صفاء النفس من أكدارها شرط كل نظر فلسفى وثمرته^{٢٣} .

وهكذا يحدد الفارابى دور الفيلسوف المعرفى بضرورة تخطى كل علم جزئى ليصل إلى غايته وهى تحصيل العلم الكلى الذى لا يقف عند جزء أو عند حد

٢٢ الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٧
٢٣ دكتور تاجى معروف وعبد العزيز الدورى : موجز تاريخ الحضارة العربية ص ٣٠٨ - ٣٠٩ ، وفى " الفارابى فى المراجع العربية " د. حسين على محفوظ ط ١٩٧٥ ص ٣٠٠

النظر في النفس والمبادئ النفسانية ، ثم مرحلة النظر في الحيوان الناطق ومبادئه ، ثم مرحلة النظر في الإجابة عن التساؤلات التي تفيده المعارف وأصلها وتكون بالنظر في ما وراء الاستفهام والسؤال بماذا ، وماذا ، وكيف ذا ، وعما ذا ، ولماذا ؟^{٢٥} ، فالنظر الدقيق في هذه المبادئ والمقولات العقلية عند الفارابي هو الطريق الموصل للمعارف اليقينية التي لا شك فيها.

الترتيب والتنظيم : لأن الترتيب المنطقي للأفكار والمعارف ضروري للمعلومات الأولية التي يسميها الفارابي بالأوائل المشهورة أو المقدمات الأول، ولتطبيق هذا المبدأ لابد من التعرف على القوانين العامة للفكر والتي تحكم عملية الصدق المعرفي مثل عدم التناقض أو العلية أو الوسط أو الثالث المرفوع . وتتوقف درجة الاستفادة من هذه المبادئ على عملية الترتيب المنطقي والتنظيم للمعومات ، وفي هذا الإطار يقترح الفارابي الابتداء بعلم التعاليم أي الرياضيات بما تعالجه من كميات عديدة وعلاقات أخرى كمية مثل أكبر وأقل والتي تحدد لصاحبها كم المقادير والأشكال التي تحقق للمعارف حسن التأليف والنظام والترتيب والدقة في كافة المعلومات والأحكام، وبعد ذلك تأتي مرحلة أخرى من ضروريات الترتيب والتنظيم عند الفارابي وهي ضرورة البدء بالتعرف على ما هو مجرد عن المادة أولاً ، ثم ما هو شبه مادي ، ثم مع ما هو مادي حقيقة ، فعند ذلك تلوح للمعارف صور المبادئ الطبيعية التي تبرز بها المادة امتزاجاً واضحاً فينظر عند ذلك في الأجسام الطبيعية وأجناسها^{٢٦} . ومعنى ذلك عند الفارابي أنه

²⁵ الفارابي ، أبو نصر : رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها ، ضمن كتاب الجمع بين رأى الحكيمين ص ٨٤

²⁶ الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٧-٩

هى التى تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الإطلاق^{٢٤}. وأن الحكمة التى تضم كافة المعارف الداخلة تحت مسمى الفلسفة والتى مقصودها تحصيل الجميل يقسمها الفارابى إلى صنفين : صنف هو علم فقط وصنف آخر هو علم وعمل، والأول به تحصل معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها وهذه تسمى النظرية ، والثانى به تحصل معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل أو تحصل بالقوة على فعل الجميل منها وهذه تسمى الفلسفة العملية أو المدنية .

أما الفلسفة النظرية فهى عند الفارابى أعلى درجات الحكمة لأنها تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم: أحدها علم التعاليم ، والثانى العلم الطبيعى ، والثالث علم ما بعد الطبيعيات.

ثانيًا: مبادئ المعرفة الفلسفية

تقوم المعرفة الفلسفية عند الفارابى على دعائم ومتطلبات ضرورية وهى المبادئ التى لا تكون معرفة صادقة بدونها وفى مقدمتها التعقل ، والترتيب المنطقى للأفكار والمعارف ، وإدراك العلل ، والفنائة التى ترقى الى درجة اليقين ، وهذه المبادئ عنده قد ترقى إلى درجة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتقود العارف نحو الحق والصواب واليقين لأن هذه المبادئ والقوانين هى التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط فى المعقولات وهذه المبادئ هى:

التعقل : وهذا المبدأ يطلق عليه الفارابى اسم النظر الذى تتحقق به المعرفة عبر مراحل أربع هى : مرحلة النظر الأولى، وهى مرحلة ابتداء فحص مبادئ الوجود كوجود الحيوان والنظر فى مختلف مظاهر الحياة والعمران ، ثم مرحلة

²⁴ الفارابى ، أبو نصر : التنبيه على سبيل السعادة ، ط حيدر أباد الدكن ص ٢١ ، وفى الفارابى : تأليف سعيد ز ايد ص ٧٢-٧٣

ويرز الفارابي أهمية معرفة العلة في الأمور الاتفاقية أى التى يصعب فهم عللها حين يقول : إنه لو لم يكن فى العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة لا يرتفع الخوف والرجاء ، وإذا ارتقى أى ارتفع لم يوجد فى الأمور الإنسانية نظام البتة لا فى الشرعيات ولا فى السياسات لأنه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب أحد شيئاً لقدرة ، ولما أطاع مرؤس رئيسه ولما عنى رئيس بمروسته ، ولما أحسن أحد إلى غيره ، ولما أطيع الله ، ولما قدم معروف ، إذ الذى يعلم أن جميع ما هو كائن فى غد لا محالة على ما يكون ثم سعى سعيًا فهو عابث أحمق يتكلم بعلم لا ينتفع به" ٢٩ .

وهكذا يرجع الفارابي الضبط الاجتماعى والاستجابة لأحكام الشرائع والسياسات إلى عدم المعرفة بالعلة المباشرة ، وأن الخوف من الأمور الاتفاقية ووقوع حوادث مع غياب علتها لنا وراء انتظام هذه الأمور ، وكأن عدم المعرفة بالعلة وراء نجاح العديد من أمور حياتنا اليومية ، وخاصة علاقة الرئيس بالمرؤس ، وعلاقة العبد بخالقه ، وهذا ما لا نوافق الفارابي عليه .

الإقناع : بمعنى القدرة على المخاطبة بالأقوايل فى شىء شىء من الأمور الممكنة التى شأنها أن تؤثر أو تحتب. وهذا المبدأ عند الفارابي تحكمه أفكار ثلاث هى الفطرة أو الطبيعة وما يفهم من القول بأن كل شىء ميسر لما خلق له ثم فكرتى التبدل والثبات .

وللاستفادة من الإقناع عنده يجب الاعتماد على نوعين من القوانين أحدهما ما هو قابل للثبات وعدم التبدل ، والثانى ما هو خاضع للتبدل فى مبدد يسيرة ، مع ملاحظة أن كلاهما يخضع للفاعل أى القائم بالإقناع من جهة قوة إرادته أو

²⁹ الفارابي ، أبو نصر : نكت ، أبى نصر ، ضمن كتاب الجمع بين رأى الحكيمين ص ٩٣ .

لابد من استخدام قاعدة التدرج والترتيب عند نظر الموجودات ومراعاة تنظيم المعلومات وترتيبها حسب أجناسها وأنواعها حتى تكون معارفنا صادقة.

العلة : وهى عند الفارابى المبدأ أو السبب المعلوم وراء وجود الشئ ومعرفة حقيقته ، والمبدأ كعلة هو كل ما يحصل عنه وجود شئ آخر ويتقوم به ، ولذا فإن الشئ يعرف بسببه ، لأن كل ما عرف سببه من حيث هو بوجه فقد عرف نفسه^{٢٧} . فمعرفة العلة إذن عند الفارابى لازمة للتمييز بين الأشياء ومعرفة علل الوجود وصواب الحكم ، وفى هذا يؤكد الفارابى على أنه سواء كانت هذه الأمور أو الأشياء أسباباً معلومة أو غير معلومة فإن كلاهما لا يعرف إلا بعلة وجوده. ويستشهد الفارابى على ضرورة معرفة العلة لإمكان حصول المعارف المطلوبة بقوله : «أمور العالم وأحواله نوعان : أحدهما أمور لها أسباب عنها تحدث وبها توجد كالحرارة عن النار وعن الشمس ، وهى توجد للأجسام المجاورة والمخاضية لها وكذلك سائر ما أشباههما ، والنوع الآخر أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة كموت الإنسان أو حياته عند طلوع الشمس أو غروبها، فكل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات. وإدراك العلة أو المبدأ عند الفارابى يكون بالاستدلال والسؤال عن أسباب الشئ وماهية وجوده عن طريق برهان اللمية والأنية، واللمية هو برهان لم الشئ وهو استدلال من العلة إلى المعلول ، والأنية هو برهان إن الشئ وهو استدلال من المعلول إلى العلة . فبذلك وحده يتم معرفة العلة بعلم حقيقة الشئ وغايته أى علم الشئ ولم الشئ^{٢٨} .

^{٢٧} الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ص ٥٩
^{٢٨} الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ١٠١

ويظهر مدى تشدد الفارابي عند تطبيق مبدأ الإقناع في مجال التربية والتهذيب وحين يلزم التعلم قسراً على الجميع ، ويتغافل عن عوامل الاستعداد والميل والتهيؤ لقبول المعارف لدى المتعلمين ، فليس للزوم المعرفي ووجوب العلم بكاف لفرض التعلم بالإكراه ، ونحن لا نوافق الفارابي الذي أباح التعلم بالإكراه خاصة مع أولئك المعتاصين أى الرافضين للمعرفة والتعلم من أهل المدن الذين لا تنفع معهم الأقاويل الإقناعية ولا السبل المنطقية ، فكيف يتوافق الإقناع مع الإكراه والعنف واستعمال العقاب حتى ولو كان الإكراه صورة من صيور الالتزام والضبط العام ، هذا رغم لزوم المعارف وأهمية العلم للإنسان³¹ .

التهيؤ والاستعداد : وهو مبدأ هام لاكتساب الفضائل والعلوم ، لأن حصول المعارف يتطلب إمكان قبولها والانفعال بها حتى تتحول الأفكار إلى أفعال بالحزم الذى يحققه التأهب لقبولها .

ويحدد الفارابي نوع ومجال الاستفادة من هذا المبدأ في التعلم واكتساب الخبرات حين يقول : " التجارب إنما تنفع في الأمور الممكنة على الأكثر وأما الضروريات والمنتعات فظاهر من أمرهما أن الروية والاستعداد والتأهب والتجربة لا تستعمل فيهما ، وكل من قصد لذلك فهو غير صحيح العقل ، أما الحزم فقد ينتفع به في الأمور الممكنة في الندرة والتي على التساوى " .

ويدلل الفارابي على أهمية الاستعداد الفطري للتعلم وادراك الحقائق بقوله : "قد يظن بالأفعال والأثار الطبيعية أنها ضرورية كالإحراق في النار والترطيب في الماء والتبريد في الثلج " ، وليس الأمر كذلك لكنها ممكنة على الأكثر لأجل أن الفعل إنما يجعل باجتماع معنيين أحدهما هيئ الفاعل للتأثير والآخر هيئ المتفعل

³¹ راجع آراء الفارابي في تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ص ١١٢

من جهة القوة الفكرية التي لها القدرة على استنباط ما هو أنفع وأكثر خيراً في الحقيقة سواء للفرد أو للأمة من جهة أخرى وهي العقل ، وعلى ذلك فإن الإقناع لا يمارسه سوى أفضل الناس علماً ومعرفة ، وأكثرهم تعقلاً وفهماً للحقائق ، وهو عند الفارابي الفيلسوف أو الرئيس فتلک مسئوليته وحده من خلال نظريته الحكيمه وقدرته على التعليم والتأديب والتوجيه والتشريع أيضاً.

ولكى يثبت الفارابي أهمية الإقناع بالحجة والمنطق والدليل لجأ الى تصور العلاقة بين الحاكم والمحكوم والى تقسيم المدن والحكومات على أساس الثقل واستخدام لغة الحوار والإقناع ، ولعل هذا المبدأ وراء تقسيم الفارابي للمدن على أساس معرفي إلى مدن فاضلة يحكمها الفيلسوف الحكيم ، و المدن الجاهلة أو الضالة التي تفتقر إلى الحكمة وإقناع الفيلسوف وتوجيهاته والتي يعتمد أهلها في معرفتهم النظرية على ما يوجهه بادية الرأي المشترك وآراء العوام ، ولذا يرى الفارابي أن القادر على الإقناع بطبيعته فهو صاحب أسمى المعارف الإنسانية في عصره، المقتضى قوانين العلم التي تقود إلى السعادة القصوى ، إنه سيد العلوم جميعاً أى الفلسفة أو الحكمة على الإطلاق كما يقول الفارابي³⁰.

ومعنى هذا أننا لا نستطيع التمييز عند الفارابي بين الرئيس والفيلسوف لأن لكل منهما القدرة على الإقناع واستحصال الفضائل النظرية والعملية ، ولأن رئيس الدولة هو واضع النوااميس وهو الذى يأخذ بيد أمتة إلى نيل السعادة القصوى وهو بقدرته على الإقناع والتوجيه قادر على ذلك بالطبع ومن هنا ينبغي أن يكون فيلسوفاً.

³⁰ الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ١٠-١٢

والتأمل لهذه المبادئ السابقة يلاحظ مدى تأثر الفارابي بوجهة نظر أرسطو في مبادئ الموجودات ، وفي ترابط المعرفة العقلية وكيفية استخدامها في السياسة والأخلاق والميتافيزيقا أيضاً ، واعتبار المعرفة هي الفلسفة الأولى القائمة على إدراك الوجود العام ومبادئه ، وقسمة الوجود العام إلى ممكن وواجب أو مادي ولا مادي ، وأن الوجود المادي هو وجود الأشياء أو المصنوعات على حد تعبير الفارابي أما الوجود اللامادي فهو عالم ما وراء الطبيعة أو عالم الوجود المعنوي المثالي الغير مرئي أو هو عالم الوجود الإلهي ، مع اثبات التمايز بين معارف الحس ومعارف العقل ، وبالتالي فإن المعرفة الفلسفية عند الفارابي بهذا المعنى هي معرفة بهذه المبادئ وهي معرفة بالوجود العام بوصفه الوجود الذي يشمل عالمي الوجود المادي واللامادي كذلك .

ويمكن أن نلاحظ على تلك المبادئ اشتراكها في صفات الكلية والذاتية والعموم والتعليم والاكتساب ، وأن هذه المبادئ هي أسباب لفهم طبيعة الأجناس من جهة وهي في نفس الوقت مبادئ التعليم والتعرف على ماهية الموجودات من جهة أخرى أو كما يقول الفارابي : "في كل جنس من أجناس الأمور الطبيعية بوصفها أشياء متأخرة عن مبادئ وجودها، مشيراً إلى أن المعرفة بهذه المبادئ الأولى هو أساس كل علم".

ثم يصف الفارابي كيفية عمل هذه المبادئ عن طريق تتبع العلل واستخدام مقولات العقل ومدى أهميتها من الناحية المعرفية فيقول : "ينبغي للناس أن يأخذ كل ما في جنس الأمور الجزئية من مبادئ التعليم وهي المقدمات الأولى فيأخذ منه ما يعلم أنه يصلح أن يجعل مبادئ التعلم في هذا العلم فيتدبّر فينظر في الأجسام وفي الأشياء الموجودة للأجسام وأجناس الأجسام ، وهي العالم والأشياء

للقبول فمهما اجتماعهاذان المعنيان لم يحصل فعل ولا أثر البتة ، كما أن النار وإن كانت محرقة فإنها متى لم تجد قابلاً متهيئاً للاحتراق لم يحصل الاحتراق ، وكذلك الأمر في سائر ما أشبههما ، وكلما كان التهيؤ في الفاعل والقابل جميعاً أتم كان الفعل أمكن وأكمل ، ولولا ما يعرض من التمتع في المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضرورية ^{٣٢} .

ولكى يحقق هذا المبدأ غاية المعرفة ربط الفارابي بين التهيؤ والاستعداد وبين سلامة الفطرة ، ورأى أن الفطرة السليمة هي : الاستعداد لإصابة الحكم والتمييز بين الحق والباطل ، واعتبر أن هذا التهيؤ نوع من الإعداد الإلهي لتقبل المعرفة الصحيحة وتبليغها .

وهذا في معنى قوله : "إن الفضيلة العظمى لا تحصل إلا فيمن عدلها بالطبع ، وأن المعدل لها بالطبع هو أفضل أهل زمانه وأقدرهم على تعيينهم وتأديهم .

والفطرة السليمة عند الفارابي تعنى البصيرة اليقينية والإعداد الإلهي لمن استحقها والقادر على تلقي المعارف وقبولها ، وهى أيضاً بطبيعتها قابلة للتغير والتطور بالتدريب والتأهيل ، ولهذا أراد الفارابي تدعيم الدور الذاتى في المعرفة وفى نفس الوقت لم يهمل دور وأهمية الاستعداد للتعلم واكتساب المعارف بالتدريب والتعود والذى يسميه الفارابي بالرغبة فى تنمية جودة التمييز بين الأفراد فيقول : "إذا كان الغرض من المعرفة أن تتقوم النفوس بسلوك جميل نافع فإن هذا الجميل والنافع لا يحدث إلا عن طريق التعود والاكتساب وينهض على أساس من الإدراك المعرفى ^{٣٣} .

^{٣٢} الفارابي ، أبو نصر : نكت أبى نصر "ضمن كتاب الجمع بين رأى الحكيمين ص ٩٤

^{٣٣} الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٢٠ - ١١٠

ترتيب المعارف حتى نصل إلى يقين ، ومن ثم اشترط الفارابي البدء بالبحث عما لا يوقع الحيرة في الذهن وهو الموجود بالفعل حتى يتحقق التوازن بين المعقول والموجود^{٣٦}.

وعند مراجعة مفهوم المعرفة العقلية الذي قدمه الفارابي يتبين لنا أن الظن الصواب أو الشك المنهجي عند الفارابي تظهر حقيقته عند التمييز بينه وبين الشك المذهبي الغير فلسفي، وأن حقيقة الظن الصواب عند الفارابي هو : أن يكون للإنسان كلما شاهد أمراً يصادف بظنه الصواب أبداً مما لا يمكن أن يكون الأمر المشاهد إلا عليه، أى لابد أن يتأكد من وجوده ليصبح يقيناً ، ومعنى ذلك عند الفارابي أن المشاهدة للموجود وتحقق الوجود يضيف اليقين على الظن الصواب بوصفه علماً متوقفاً ، وهو نفس المعنى المجموع عليه عند الفلاسفة لأن الظن عموماً هو : الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ، أما اليقين فهو اطمئنان النفس إلى حكم ما يحصل لنا لا يبحث ولا قياس وحكمه حكم العقل النظرى^{٣٧}.

أما الشك المذهبي القائم على مجرد الظن والاحتمال فقد تبناه أصحاب الموقف الطبيعي ، وأصحاب الاتجاه السوفسطائي الذين وثقوا فقط بمعارف الحس كما وثقوا في ضرورة تغييرها وتبديلها تبعاً لتغير أحوال الإنسان وقدراته ومصالحه ، وبفس القدر رفضوا ثبات المعارف والحقائق لأن الإنسان هو معيار جميع المعارف والحقائق وما يراه حقاً فهو حق وما يراه خطأً فهو كذلك ، وهو موقف السوفسطائيين وفي مقدمتهم بروتاجوراس .

^{٣٦} الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ١٠٣-١٠٥
^{٣٧} الجرجاني ، الشريف علي بن محمد : التعريفات ، تحقيق د. عبد المنعم الحفني ، دار الرشاد ١٩٩١ ص ١٢٥

التي يحتوى عليها العالم ، وبالجمله هي أجناس الأجسام المحسوسة أو التي توجد لها الأشياء المحسوسة ، فإنه يعطى في كل واحد من المطلوبات فيه أنه موجود وماذا وبماذا وكيف وجوده و عن ماذا وجوده ولأجل ماذا وجوده وليس يقتصر في شيء منه على مبادئه القريبة بل يعطى مبادئ مبادئه ، ومبادئ مبادئه إلى أن ينتهى إلى أقصى المبادئ الجسمانية التي له ^{٣٤}.

وهكذا لا تتوقف المعرفة العقلية عند الفارابي على مجرد ادراك المبادئ القريبة أو الأولية بل يجب استمرار السعى نحو معرفة العلل والمبادئ البعيدة لكل جنس من الأجناس حتى تتحقق المعرفة الكاملة بتلك الموجودات التي هي أكمل وجوداً من الطبيعة والأشياء الطبيعية . وهذه الموجودات يصفها الفارابي بأنها ليست بأجسام ولا في أجسام ، فيحتاج في ذلك إلى فحص آخر وعلم آخر هو علم ما بعد الطبيعة ليصير بين علمين : علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعيات ^{٣٥}.

ثالثاً : اليقين في المعرفة العقلية

حرص الفارابي خاصة في مؤلفه تحصيل السعادة على التمييز بين نوعين من المعارف احدها معارف الظن والأخرى معارف اليقين ، ومن اجل ذلك رأى ضرورة التمييز بين أنواع الظن أو الشك : الأول هو نوع من التخيل أو الظن وهو الذي يقود إلى التردد والتحير في الحكم على المعارف بالصواب أو الخطأ ، ونوع آخر سماه الظن الصواب وهو الذي يمكن أن يقود إلى اليقين ، وهو نفسه ما سمي بالشك المنهجي فيما بعد لدى الغزالي وكذلك عند ديكارت ، وهذا الشك المنهجي المؤدى الى اليقين كان الفارابي يعتبره خطوة أولية يعقبها خطوة

^{٣٤} الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٥٨
^{٣٥} الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٥٩ - ٦٠

تكون المقدمات الأولى مرتبة وواضحة ، ويعرف صاحبها بأي ترتيب ترتب حتى
تفضى لا محالة بالفاحص إلى الحق نفسه أو إلى اليقين فيه ^{٣٨}.

وبعد أن حدد الفارابي مبادئ المعرفة الفلسفية وطبيعتها ، وميز بين الشك
واليقين بدأ يحدد معالم الطريق إلى اليقين ومدى الحاجة إلى معرفة العلم
بالموجودات والصنائع وطرق تحصيلها عن طريق مقولات العقل والتأمل في سائر
الموجودات والعلل ، لأن العلم بالموجودات عنده : هو العلم الذى يحصل في
النفس اليقين بوجود الموجودات التى وجودها وقوامها بنفسها لا يقنع الإنسان
أصلاً ، ولذا أوجب على الفرد البحث عن البراهين المؤلفة من مقدمات صادقة
ضرورية كلية حتى تصبح هذه الأشياء معقولة ، والمعقول عند الفارابي هو: الحق
الذى صادق به العقل الموجود حتى يطابقه وبالتالي فإن الحقيقة قد تساوق
الوجود ^{٣٩}.

ولأن العقل وحده هو الطريق إلى اليقين عند الفارابي ، فهو إذن واحد غير
مختلف ، وعلى ذلك عنده أن اختلاف الطرق يؤدي إلى الحيرة والاختلاف ، وأن
الملتزم من كل مطلوب هو أن يحصل به الحق أو اليقين غير أنه كثيراً ما لا
يحصل لغاية اليقين بل ربما حصل لنا ببعضه اليقين وحصل لنا في بعض ما نلتزمه
منها ظن أو إقناع ، وربما حصل لنا فيه تخيل ، وربما ضللنا عنه حتى نظن أننا قد
صادفناهم من غير أن نكون صادفناهم وربما عرضت لنا فيه حيرة إذا تكافأت

³⁸ الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٥١-١٠٣

³⁹ الفارابي ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ط بيروت ١٩٥٩ ص ٣١ ، وفي تحصيل السعادة للفارابي ط

١٩٧١ ص ١٠٠

كما تبين أصحاب الموقف الطبيعي الى جانب الشك نوعاً آخر من المذهبية أو الدوجماتيكية حين تمسكوا بالأفكار البديهية ورفضوا إعطاء العقل حقه في التقرير والحكم أو التحليل والبحث والتأويل ، واستسلموا فقط لمعارف الحس ووقفوا عند حدود الظن والوهم ، ورفضوا كل رأى يخالف معتقدهم ، وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم الفارابي بادئ الرأي الذى يقوم اعتقاده الجازم على الظن : أني ما يمتنقه هو الصواب وحده ويرفض كل رأى يخالف معتقده.

ويؤكد الفارابي من خلال آراءه في مبادئ المعرفة العقلية أن المعرفة الفلسفية قد قامت في أحد جوانبها على الشك المنهجي في خطوة تتجاوز الموقف الطبيعي وكل موقف مضاد للتفلسف أو رافض للعقل والتأويل ، واعتبرت الظن والوهم والتخيل مقدمات للشك السلبى المذهبي الذى لا هدف له ولا يحقق اليقين لصاحبه ، ومن ثم فإن الشك المنهجي الذى يسميه الفارابي بالظن الصادق هو الخطوة اللازمة لتحصيل المعارف اليقينية وابتداء التفلسف والتوصل إلى معارف يمكن وصفها بالصدق واليقين .

وهكذا حرص الفارابي على اثبات التمايز بين الشك واليقين وأثبت الفرق بين الشك المنهجي المفيد الذى يقود إلى الحقيقة ويسعى وراء اليقين للوصول اليه وبين الشك المذهبي الذى لا يفيد صاحبه بل يضره غاية الضرر لأنه يدفعه إلى الخلاف الدائم والتعصب المقيت ، لأن الشاك بطبيعته لا يثق إلا في ما يراه هو ويحسه ويرفض بكلية كل ما يأتيه من الآخر أو من العقل أو التأويل ولو كان عليه الدليل.

ولذلك اشترط الفارابي أن نبدأ البحث في المعارف بما لا يوقع الحيرة في الذهن ، وأن نتيقن بأى شرائط وأحوال ووسائل للمعرفة ، وهكذا ينبغي أن

وكذلك برهان اللمية أى لم الشئ لمعرفة أهميته وفائدته. فمعرفة الشئ تكون بمعرفة علة وجوده وغايته ليصبح بالفعل معقولاً، لأن المعقول هو الحق الذى صادف به العقل الموجود حتى يطابقه والحقيقة قد تساوق هذا الوجود كما سبق أن أشرنا.

٢- ترتيب المعارف : وبه يتم ترتيب العلوم حسب درجات اليقين ويكون وثوق العقل بهذه المعارف حسب شرف المعرفة أى درجتها وفائدتها للإنسان. ويرى الفارابى ضرورة البدء بعلم الإلهيات لأنه أسمى من الطبيعيات ، ولأن معرفة الإله ضرورة واجبه ومقدمة على باقى المعارف والموجودات الصادرة عنه تعالى ، وهذه الموجودات والمعارف تترتب أيضاً حسب أهميتها الوجودية وقيمة صورتها وجوهرها.

٣- الوضوح : وهو يتحقق عندما نبدأ بما هو ثابت ويقينى ولا يوقع الحيرة فى الذهن ، وهذا الوضوح عنده لا يتحقق إلا إذا بدأنا بعلم الموجودات وأجناسها الثلاثة وهى البرية عن المادة مثل الأجسام السماوية ، ثم الأجسام الهولانية . وعلة ذلك عند الفارابى أن علم الموجودات هو العلم الذى يحصل فى النفس اليقين بوجود الموجودات التى وجودها وقوامها لا يصنع الإنسان أصلاً ، وعن براهين مؤلفة من مقدمات صادقة ضرورية وكلية ٤١.

٤- سلامة الفطرة : وهى تتحقق بقبول المعقولات والاستعداد بالطبع للكمال ، وليس أى كمال ولكنه الكمال الأقصى واليقين الأتم ، والذى يتحقق بأن يكون العقل الفعال قد أعطى أولاً المعقولات الأول التى هى المعارف الأول ،

⁴¹ الفارابى ، أبو نصر : فصول منترعة تحقيق د. فوزى مثرى نجار بيروت ١٩٧١ ص ٧١-٧٨ ، وفى تحصيل السعادة : تحقيق د. جعفر آل ياسين ص ١٠٠-١٠١

عندنا المثبتة والمبطللة لها ، والسبب في ذلك كله عند الفارابي اختلاف الطرق التي نسلکها عند مسيرنا إلى المطلوب^{٤٠} .

ومعنى ذلك أن أول درجات اليقين عند الفارابي هو تحديد طريقة المعرفة باستبعاد شهادة الحس وسائر أنواع المعارف الغير مؤكدة كشهادات مسبقة عن الوجود والأشياء ، والوثوق التام في سواء العقل وقدرته على كشف كل مجهول وطرح كل غامض أو مجهول من المعارف والعلل ، والبحث من خلال مقولات العقل عن الأفكار والعلل الحقيقية المباشرة الواضحة بذاتها حتى يتحقق التوازن بين المعقول والموجود ويتم ترتيب المعارف واستبعاد كل ما يؤدي إلى الحيرة في الذهن أو التردد في الحكم فذلك وحده هو الطريق الذي يفضى إلى اليقين.

ومن أجل الوصول إلى اليقين في المعرفة الفلسفية حدد الفارابي المنهج والخطوات الضرورية التي يجب أن يتبعها الفيلسوف ، ومن ثم فإن الطريق إلى اليقين عند الفارابي يعتمد على أربع خطوات رئيسية محددة : تبدأ بخطوة البحث عن العلة ومعرفة الأسباب باستخدام البرهان الاستدلالي ، ثم خطوة ترتيب المعلومات والعلل والمعارف ، ثم الوضوح والثبات ، ثم التأكد من المعارف الأول وسلامة الفطرة التي تحقق اليقين التام أو ما يسميه الفارابي بالكمال الأقصى وهذه الخطوات أو المبادئ تفصيلا هي :

١- الاستدلال البرهاني : وبه تبدأ خطوة البحث عن العلة الحقيقية وراء وجود الشيء ، ووسيلة ذلك باستخدام برهان اللمية والإنية وهما عبارة عن السؤال الذي تكون الإجابة عليه معرفة علة الشيء ، وبرهان الإنية يعني بعلم الشيء ومعرفة علته ومعلوله من خلال فحص وجوده الذي هو حقيقته ،

^{٤٠} الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٥٠

وهذا يشير بحق إلى اهتمام الفارابي بالجوانب الإيجابية في فلسفة أرسطو وهي الجوانب المتعلقة بالحركة والعلية والأخلاق ، كما سيظهر بجلاء عند حديث الفارابي عن الفضيلة الفكرية وعلاقتها بالسلوك الخلقى وهو ما سنتناوله في الفقرة القادمة تحت عنوان المعرفة والفضيلة الخلقية .

ولتأكيد العلاقة بين المعرفة والعلم وإمكان إصلاح النفوس بالفضائل حرص الفارابي على بيان الفوائد العملية من العلم بالمعلومات الأولية اللازمة قبل تعلم الفلسفة بوصفها محددات ووسائل موصلة لليقين فقال في رسالته: " تلك الأشياء التي يحتاج إلى تعلمها ومعرفتها قبل تعلم الفلسفة التي أخذت عن أرسطو فهي تسعة أشياء :

الأول منها : أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة.

والثاني : معرفة غرضه في كل واحد من كتبه يقصد أرسطو.

والثالث : المعرفة بالعلم الذي ينبغي أن نبدأ به في الفلسفة.

والرابع : معرفة الغاية التي يقصد إليها تعلم الفلسفة.

والخامس : معرفة السبيل التي يسلكها من أراد الفلسفة.

والسادس : المعرفة بنوع كلام أرسطو وكيف يستعمله في كل واحد من كتبه.

والسابع : معرفة السبب الذي دعا أرسطو إلى استعمال الأغراض في كتبه .

والثامن : معرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يوجد عنده علم الفلسفة .

وليس كل إنسان يفطر معداً لقبول المعقولات الأولى ، لأن الأشخاص يعنى أشخاص الإنسان تحدث أي تحصل بالطبع على قوى متفاضلة وعلى توطيئات متقاربة فيكون منهم من لا يقبل بالطبع شيئاً من المعقولات الأولى ومنهم من يقبلها على غير جهتها مثل المجانين ، ومنهم من يقبلها على جهتها ، فهؤلاء هم الذين فطرهم الإنسانية سليمة وهؤلاء دون أولئك يمكن أن ينالوا السعادة .٤٢

وإذا كانت عبقرية الفارابي الفلسفية قد ظهرت واضحة في قدرته على تحديد الخطوات اللازمة للوصول إلى اليقين وبيانه لأهمية المعرفة والعلم في بناء الأمم والنفوس و كيفية تحصيل السعادة عن طريق الحكمة والمعرفة اليقينية ، فإن هذه العبقرية تظهر أكثر وضوحاً في قدرته على استيعاب فلسفة أرسطو واستخلاص آرائه في المعرفة الفلسفية وبيان كيفية الاستفادة منها واتفاقه معه حول الشروط اللازم تحصيلها قبل تعلم الفلسفة ، في إشارة واضحة إلى وجوب التفلسف وكأن التفلسف غاية تساق اليقين.

وقد ظهر ذلك جلياً في رسالة الفارابي: فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، واعترافه بأنه نقل هذه الشروط من أرسطو ، ولا يخفى في ذلك تواضعه لأنه أضاف إليها أبعاداً فلسفية ودينية تتعلق بضرورة العلم بعلة وجود الشيء الحقيقية وهي المبدع الأول ، وما يترتب على هذا العلم من معارف حول الوجود العام وحركته ومكوناته وكيف تنتسب هذه الموجودات أو الأنفس الأرضية في وجودها إلى العقل الفعال المجرد عن المادة.

٤٢ الفارابي ، أبو نصر : السياسة المدنية ص ٧٤ - ٧٥ ، وفي تحصيل السعادة ص ١٠٣

الشهوانية كما تكون الشهوة الفضيلة التي هي بالحقيقة فضيلة لا التي تنوهم أنها كذلك، أعني اللذة والمحبة ، وبذلك يكون إصلاح الأخلاق لا بالقول فقط لكن بالفعل أيضاً ، ثم تنصلح بعد ذلك النفس الناطقة ، كما تفهم طريق الحق التي يؤمن معها الغلط والوقوع في الباطل وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان "

٤٤

ومن معرفة الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة يمكن التعرف على الخالق سبحانه وتعالى وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وكرمه وحكمته وعدله ، وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان.

ومن معرفة السبل الذي ينبغي أن يسلكها من أراد تعلم الفلسفة يمكن التعرف على حقيقة القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية ، وأن القصد إلى الأعمال يكون بالعلم ، وذلك أن تمام العلم العمل.

وبلوغ الغاية في العلم لا يكون إلا بمعرفة الطبائع لأنها أقرب إلى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة وهذا الرأي صريح في مخالفة الفارابي لرأي أفلاطون الذي أوجب تعلم الهندسة كمدخل لباقي العلوم أي الفلسفة بمفهومها التقليدي.

وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون كما يقول الفارابي أولاً: بإصلاح الإنسان نفسه وخلقه ثم بإصلاح غيره ممن في منزله أو في مدينته . وهذا الرأي مرجعه النقل قرآناً وسنة وليس رأي أرسطو، مما يدل على أن الفارابي لم يقف عند حد الشرح أو الاستفادة من آراء أفلاطون وأرسطو بل حاول الجمع والتوفيق بين موقف الشريعة وموقف الفلسفة .

⁴¹ الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأي الحكيمين ، مطبعة الكتبي بمصر ص ٤٧

والتاسع : الأشياء التي يحتاج إليها من أراد تعلم كتب أرسطو^{٤٣}.

ولم يقف الفارابي عند حد المعرفة بهذه الشروط ولكن حرص على بيان إمكان المعرفة من كل مرحلة أو شرط من هذه الشروط ..

— فمن معرفة أسماء الفرق الفلسفية يمكن التعرف على مذاهبها والمبادئ التي تقوم عليها والفكر الذي تدعو إليه والعلم الذي تقوم عليه والهدف الذي تسعى إليه.

— ومن معرفة غرض كتب الفيلسوف يمكن التعرف على المبادئ التي لجميع الأشياء ، ومعرفة الأشياء التي هي بمنزلة اللاحقة ، فالمبادئ كالعنصر والصورة وأما اللاحقة للمبادئ فالزمان والمكان ، وأما الشبيهة باللاحقة فالخلاء وما لا تخايه له .

— ومن معرفة العلم الذي ينبغي أن نبدأ به في الفلسفة يمكن التعرف على رأى أفلاطون في تقديم علم الهندسة على باقي العلوم حتى أنه كتب على باب الأكاديمية: "من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا ؛ وذلك لأن البراهين المستعملة في الهندسة أصح البراهين كلها."

وأما أصحاب أونوفراستس فيرون أن يبدأ الفيلسوف بعلم إصلاح الأخلاق، وذلك لأن من لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكن أن يتعلم علماً صحيحاً .

وفي إشارة إلى لزوم إصلاح الإنسان لنفسه بإصلاح خلقه قرر الفارابي أن طريق اليقين هو طريق الحق وأن المعرفة به تستلزم العمل بإصلاح النفوس بالفضائل فقال : "ذلك ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس

^{٤٣} الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتيبي بمصر ص ٤٣

أما الشك عند العلاف : فإنه أول ما يجب على الإنسان من حيث هو مكلف بتمحيص ما يعتقد وتمييز الظن من الحق وذلك بإعمال العقل وبقظة الفكر، حتى أنه أكد على أن تمحيص الآراء يصبح إنمًا لو ظل الإنسان على حال الشك ، وأوجب أبو الهزيل العلاف على كل فرد الشك في معتقده حتى يصل بعقله إلى العلم الذى عنده تسكن النفس ، وكرر مقولة الاعتزال الشهيرة ان إيمان المستدل أقوى من إيمان المقلد ، ولم يكن يقين قط إلا وسبقه شك ، فالعقل عند المعتزلة أساس الاعتقاد السليم وكذلك أساس كل يقين ، وهو نفس ما ذهب اليه بعد ذلك الفارابي عند اثبات العلاقة بين الشك واليقين .

فالشك المنهجي بوصفه حالة عقلية ومرحلة من أهم مراحل اليقين عند الفارابي هو بالضبط كما كان عند المعتزلة أمر لازم كمدخل لليقين ، وزاد المعتزلة عليه بأن جعلوا الشك مرحلة سابقة على اليقين الايماني ، وهو ما فعله أبو الهزيل العلاف عندما استشهد بحال الأنبياء وسعيهم إلى يقين الإيمان ، وفرض على كل مؤمن ضرورة المرور بحال الشك قبل التصديق وإثبات اليقين ومثاله موقف ابراهيم عليه السلام من الإيمان في قوله تعالى : "وإذ قال ابراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي"^{٤٦} . وكذلك قوله تعالى : " وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من المؤمنين فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين "^{٤٧} . ويعتبر العلاف أن هذا اليقين والوصول إلى الإيمان الكامل بالله تعالى من جانب الأنبياء بعد حال الشك من كمال العقل^{٤٨} .

٤٦ سورة البقرة ٢٦٠

٤٧ سورة الأنعام : ٧٠ - ٧٦

٤٨ محمود زيدان : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٩ ص ١٧٤

وعند مقارنة مفهوم الشك عند الفارابي وموقفه من التفلسف والخطوات التي حددها للوصول إلى اليقين واعتباره الظن الصادق كصورة من صور الشك المنهجي وخطوة لازمة لابتداء التفلسف والوصول إلى معارف يمكن وصفها بالصدق ، مع ما قدمه المعتزلة من تصور للشك المنهجي المعتدل بوصفه وسيلة لتمحيص الآراء والمعتقدات ومرحلة للوصول إلى اليقين في العقيدة الدينية ؛ ستظهر مدى فاعلية وإيجابية الموقف الاعتزالي في مقابل سلبية آراء وموقف الفارابي. ذلك لأن المعتزلة وقبل الفارابي بمائة عام تقريباً استخدموا الشك المنهجي تحت مسمى البحث العقلي لإقرار العقيدة الصحيحة. وأثبتوا ضرورة استخدام الشك كخطوة لازمة لنبد التقليد والاتباع وتمحيص العقائد الموروثة ، وتدعيماً لمبدئهم أن إيمان المستدل أقوى من إيمان المقلد واعتقادهم بأن المعرفة الموضوعية اليقينية لا تنشأ عن طبيعة الأشياء وأن المعرفة الممكنة تقع في دائرة الظن والاحتمال ، ومن ثم لا يجب أن نسلم بوجود الأشياء الخارجية من حيث هي ظواهر لا تعرف حقيقتها أو ماهيتها. وقد عبر أبو الهذيل العلاف ت ٢٣٥ هـ وابراهيم النظام ت ٢٣٢ هـ عن الموقف المعتزلي من الشك المنهجي كوسيلة يمكن أن توصلنا لمعارف يقينية^{٤٥}.

فالشك عند النظام : ضرورة وخطوة لازمة لتمحيص ما سبق لنا من اعتقادات واستبقاء ما يأمر به العقل ورفض ما سواه وهو القائل : "لم يكن يقين قط حتى صار فيه شك، ولا ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما شك ، وقد أنكر النظام بعض المعتقدات التي لا يقبلها العقل مثل الطيرة بمعنى الاعتقاد في التشاؤم والتفاؤل وأثر الجن وأعمال السحر على الإنسان.

^{٤٥} محمود زيدان : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٩ - ١٧٣ - ١٧٩

كما يظهر هذا الاتجاه العقلي والتقريبي بوضوح عندما يحدد الفارابي طبيعة القوة الفكرية ووظيفتها وموقعها بين الفضائل الأخرى وهى النظرية والخلقية وفضيلة الصناعات العملية ، أو عندما يحدد مفهومها وفق وظيفتها فيقول : "فالماهية هي القوة التي بها تستنبط وتميز الأعراض التي شأنها أن تتبدل على المعقولات التي شأن جزئياتها أن توجد بالإرادة ، وكذلك عندما يلتبس إيجادها بالفعل عن الإرادة في زمان محدود ومكان محدود وهى القوة الفكرية ^{٥١} .

ومن حيث طبيعة ودور القوة الناطقة وهى العقل يقرر الفارابي : أن الفضيلة الفكرية هي أعظم الفضائل قوة وتأثيرا ، فهى التي يستنبط بها ما هو الأنفع والأجمل ، أى الأجل في المشهور أو أجهل في ملة أو أجهل في الحقيقة ، كذلك الغايات الفاضلة إما أن تكون فاضلة وخيراً في المشهور أو فاضلة وخيراً في ملة ما أو فاضلة وخيراً في الحقيقة ^{٥٢} .

وتظهر منهجية الفارابي واعتداده بالعقل في استخدام مقولات العقل النظرى في اكتساب الفضائل واضحة عند تقديمه للفضيلة الفكرية وجعلها سابقة على الفضيلة الخلقية ، ثم في إبراز أوجه التقارب والارتباط أو التلازم بينهما ، ثم بيان علاقة الترابط بين باقى الفضائل وقيمة التكامل بينها وفائدة ذلك كله للإنسان ..

ففى مقدمة كتاب تحصيل السعادة جاء قول الفارابي : " الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت فى الأمم وفى أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا فى الحياة الأولى والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى أربعة أجناس هي : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية " ^{٥٣} .

٥١ الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٦٨

٥٢ الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٧٤

٥٣ الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٤٩

ويرى البعض أن شك المعتزلة لم يتناول فقط الآراء والمعتقدات السابقة وإنما تناول أيضاً النواحي الخلقية وأنماط السلوك ، وأن الشك عندهم جعلهم يقولون برفض الإيمان بالله لمجرد تقليد الناس ومحاكاتهم في فكرهم وسلوكهم ورفض للكسل العقلي والسهو والدعة ، لأن الاعتقاد الصحيح يجب أن يقوم على الروية والتفكير وتمحيص الآراء بأدلة العقل^{٤٩}.

رابعاً: المعرفة و الفضيلة الخلقية

ربط الفارابي بين المعرفة والفضيلة كما فعل سقراط من قبل حين ربط بين العلم والفضيلة وبين الجهل والرزيلة ، ومن ثم جاء الفارابي ليؤكد على أن الفضائل تكتسب بالتعلم والتعود على استخدام القوة الفكرية ، ولعل ذلك وراء ظهور نزعة الفارابي التقريبية كاتجاه عام في تفكيره وفي مختلف آرائه في المعرفة والنفس والأخلاق والسياسة والدين وسائر الفضائل الفكرية والخلقية ، كما ظهرت واضحة في توحيده بين مبادئ الوجود ومبادئ التعليم ، وعلّة ذلك عنده أن المعلومات الأولى في كل جنس من الموجودات هي التي يحتوى عليها ذلك الجنس ، وعلى ذلك فإن المعرفة بالموجود لا تكون إلا بمعرفة مبادئ الوجود أو كما يقول الفارابي نفسه : إن التماس علم الموجودات إما بفحصنا نحن بأنفسنا وإما بتعليم غيرنا لنا ، وأن هذا الفحص يتوقف أو ينحصر في الفحص عن الإجابة لمبادئ التعليم التي هي نفسها مبادئ الوجود الأربعة وهي : ماذا وبماذا وكيف وجود الشيء ، وعماداً وجوده ، ولماذا وجوده^{٥٠}.

⁴⁹ محمود زيدان : نظرية المعرفة ص ١٧٥ - ١٧٦ ، نقلاً عن د. أحمد محمود صبحي في علم الكلام ج-١ ص ٢٢٠ -

٢٢١

⁵⁰ الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٥١ - ٥٢

لذلك كان حرص الفارابي على بيان كيفية أداء الفضيلة الفكرية لهذه الوظائف حسب ترتيبها ودرجة الحاجة إليها وفائدتها فيرى أنه : عند التمييز بين الأشياء الطبيعية والإرادية يظهر دور القوة الفكرية وفائدتها خاصة عند الإدراك والتمييز للأشياء المعقولة، وعلة ذلك عنده أن الأشياء الواردة إما واردة طبيعية أو واردة إرادية ، وهذه الأشياء ليست تحيط بها العلوم النظرية ، إنما تحيط بالمعقولات التي لا تبدل أصلاً فلذلك تحتاج إلى قوة أخرى وماهية يكون بها تميز الأشياء المعقولة الإرادية⁵⁵.

وعند استنباط المعارف والمعارف وتميز الأعراض التي تبدل على المعقولات سواء خير أو شر، فإن هذا الاستنباط لا يقف عند حد التمييز بل لابد أن يتعدى إلى استنباط ما هو أنفع في غاية ما فاضله ، لأن الفضيلة الفكرية هي التي تستنبط الأنفع والأجمل المشترك لأمم أو لأمة أو لمدينة وعندئذ تسمى بالفضيلة الفكرية المدنية.

ويحدد الفارابي مجال عمل القوة الفكرية وفق طبيعتها ووظيفتها الخلقية فيقول : "فالماهية هي القوة التي بها تستنبط وتميز الأعراض التي شأنها أن تبدل على المعقولات والتي شأن جزئيتها أن توجد بالإرادة خاصة عندما يلتمس إيجادها بالعقل عن الإرادة ، وهي القوة الفكرية ، والأشياء التي سبيلها أن تستنبط بالقوة الفكرية على أنها نافعة في أن تحصل غاية ما أو غرض ، والمستنبط إنما ينصب الغاية ويقدمها في نفسه أولاً ثم يفحص عن الأشياء التي تحصل بها تلك الغايات وذلك الغرض.

⁵⁵ الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٦٨

ويؤكد الفارابي على تكامل هذه الفضائل وتلازمها وترباطها حين يقول :
 "ينبغي أن يفحص عن الفضيلة الكاملة التي أعظمها قوة أي فضيلة هي ؟ هل هي
 مجموع الفضائل كلها ؟ أو أن تكون فضيلة ما أو عدة فضائل قوتها قوة الفضائل
 كلها ، إنها أعظم الفضائل قوة تلك هي الفضيلة التي إذا أراد الإنسان أن يوفى
 أفعالها لم يمكنه ذلك إلا باستعمال أفعال سائر الفضائل كلها ، إنها الفضيلة
 الخلقية التي تكون وتكمل بها باقي الفضائل وفي مقدمتها الفضيلة الفكرية التي
 يستتبط بها ما هو الأنفع والأجل".^{٥٤}

ورغم هذه الأفضلية التي للفضيلة الخلقية فإنه يوحد بينها وبين الفضيلة
 الفكرية من حيث القوة والقدرة والنفع فيقول : " فالفضيلة الفكرية التي هي
 أعظمها قوة ، والفضيلة الخلقية التي هي أعظمها قوة لا يفارق بعضها بعضاً ،
 وإن الفضيلة الفكرية الرئيسة جداً لا يمكن إلا أن تكون تابعة للفضيلة النظرية ،
 يعنى العقل لأنها إنما تميز أعراض تلك المعقولات التي جعلتها الفضيلة النظرية
 والفضيلة الفكرية الرئيسة والفضيلة الخلقية الرئيسة والصناعة الرئيسة غير مفارق
 بعضها بعضاً وإلا اختلت هذه الأخيرة ولم تكن كاملة.

وإذا كانت الغاية القصوى للفضيلة الفكرية المتعاونة مع سائر الفضائل هي
 تحصيل السعادة للإنسان ، فإن للفضيلة الفكرية كقوة وقدرة فطرية وفضيلة
 طبيعية تحركها الإرادة لها وظائف خاصة بها كالاستنباط والتمييز بين الأشياء
 وإدراك ماهيتها ومعرفة أغراضها والقدرة على الارتقاء من معرفة المبادئ إلى
 معرفة الأشياء ذاتها وسبب وجودها.

^{٥٤} الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٧٣

اليقين بمبادئ الوجود فيما له من مبادئ والبلوغ إلى إستيفاء عدد المبادئ الموجودة فيه ولا يقتصر على بعضها دون البعض ، ولا يقتصر أو يقف بحته عند الجنس القريب بل لابد أن يلتمس مبدأ تلك المبادئ إلى أن ينتهى إلى أبعد مبدأ يجده في ذلك الجنس فيقف ، وهذا هو حد المعرفة.^{٥٨}

ومن الملاحظ أن القوة الفكرية عند الفارابي لا يتوقف دورها عند حد المعرفة بل لها دوراً هاماً في تحقيق التكامل بين سائر الفضائل فمثلاً : تقوم الفضيلة الفكرية بإكمال دور الفضيلة النظرية التي تقف عند حد العلوم الأول وتحصيل المعرفة بالموجودات واليقين بها.

والفضيلة الفكرية عند الفارابي بوصفها المعيرة عن عمل العقل هي أعظم الفضائل ، ولذا وصفها بأنها الفضيلة الكاملة الأعظم قوة ، وهي الفضيلة التي إذا أراد الإنسان أن يوفى أمثالها لم يمكنه ذلك إلا باستعمال أمثال سائر الفضائل كلها ، كما أن الفضيلة الخلقية تكوّن وتكمل باقى الفضائل وفي مقدمتها الفضيلة الفكرية التي يستنبط بها ما هو الأنفع والأجمل فهما أى الفكرية والخلقية متقاربتان ومتشابهتان في القوة وكلاهما لا يفارق بعضهما بعضاً ، ودليل التلازم بينهما عند الفارابي أن الفضيلة الفكرية إذا انفردت دون الفضيلة الخلقية لم يمكن أن يستنبط بها الفضيلة الخلقية ، وهو يؤكد على ذلك الارتباط والتلازم بين سائر الفضائل من حيث أن عمل أي فضيلة لا يستقل ولا ينفصل بنفسه عن باقى الفضائل وهذا معنى قوله: إن الفضيلة الفكرية الرئيسة جداً لا يمكن إلا أن تكون تابعة للفضيلة النظرية ، لأنها إنما تميز أعراض تلك المعقولات التي جعلتها الفضيلة النظرية محصلة من غير أن تكون هذه الأعراض مقترنة بها ، ولذا تكون الفضيلة

⁵⁸ الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٥٢ - ٥٣

ثم يشير الفارابي إلى أقسام وطبيعة القوة الفكرية والتي تنقسم الى نظري وعمل بحسب الوظيفة والغاية فيقول : "وقد تنقسم الفضيلة إلى أجزاء صغار ، مثل الفضيلة الفكرية التي يستنبط منها الأنفع والأجل معاً في غرض صناعة أو غرض عرض حادث في وقت ما ، فتكون أقسامها على عدد أقسام الصنائع وعلى عدد أقسام السير ، وأيضاً فإن هذه القوة تنقسم عند استنباط الإنسان بها ما هو أنفع وأجل في غاية تخصصه عند وارد يخصه هو في نفسه ، فتكون فضيلته على مقدار ذلك ، وبالتالي كلما كان من هذه الفضائل الفكرية أكمل رياسة وأعظم قوة كانت الفضائل الخلقية المقترنة به أشد رياسة وأعظم قوة" ^{٥٦}.

ولا شك أن هذا المبدأ وهذا الدور الذي تؤديه القوة الفكرية له أهمية في الوصول إلى اليقين إذا استخدمت مقولات العقل النظري التي بها تعرف مبادئ الموجودات ، لأن استمرار البحث المعرفي حسب مبدأ ترقى المعلومات هو الذي يوصلنا إلى العلل أو المبادئ الأولى إذا ما سار وفق مبدأ التدرج والارتقاء وحسن التقدير وجودة الترتيب والتأليف والنظام ، وأن ذلك سوف يكون كما يقول الفارابي عن مبادئ التعليم فيه بأعيانها مبادئ الوجود ، وحتى يتم إدراك وجود الشيء ولم هو موجود ، ومستعملاً من مبادئ الوجود ماذا وبماذا وكيف ذا وجوده ^{٥٧}.

وعن طريق ذلك وحده أي استخدام هذه المقولات لتحقيق الغاية المعرفية للفضيلة الفكرية والوصول إلى حدود المعرفة حسب قدرات العقل ، ولذا اشترط الفارابي ضرورة أن تتوقف هذه القدرة عند حدود اليقين ، لأن العارف عندئذ سيكون حصل جميع ما يحتوى عليه الجنس الذي يلتمس عند علم أنواعه، ثم

⁵⁶ الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٧٠
⁵⁷ الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٥٦

ولقد أثار تشابه آراء الفارابي خاصة في الأخلاق والسياسة مع آراء أرسطو العديد من الباحثين الذين اهتموا بالمقارنة بينهما وفي مقدمتهم أستاذنا الدكتور إبراهيم بيومي مذكور في العديد من مؤلفاته عن فلسفة الفارابي وكذلك الدكتور ماجد فخري في بحثه : فلسفة الفارابي الخلقية وصلتها بالأخلاق النيقوماخية والذي نشر ضمن الكتاب التذكاري للفارابي تصدر الدكتور مذكور عام ١٩٨٣ . وهو ما ذكرناه ضمن الدراسات السابقة في مقدمة هذه الدراسة .

ولقد أثبتت المقارنة بين آراء الفارابي في تلازم المعرفة بالخلق وحديثه عن العلاقة بين الفضائل وترباطها بالتأثر الشديد من جانب الفارابي بآراء المعلم الأول خاصة في الجانب الأخلاقي وتقسيم الفضائل والتميز بين القوة الفكرية والقوة المدنية أو الصناعية.

أما عن وظيفة القوة الفكرية بوصفها أهم أجزاء القوة الناطقة كما حددها الفارابي ، والتي بها يعقل الإنسان وبها تكون الروية ، وبها يقتنى العلوم والصناعات وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال ، وأنه بهذه القوة في جانبها النظرى يرى المرء الشيء الذى يريد أن يعمل حين يريد أن يعمل به وكيف ينبغي أن يعمل ذلك العمل . وفي جانبها العملى والخلقى تكون وظيفتها تحصيل السعادة واستنباط ما هو نافع ومعرفة غاياته وأغراضه سواء من خير حقيقى أو مظنون .

وأما تأليف هذه القوة أو إيجادها في الإنسان عند الفارابي فيكون بالطبع والإرادة معاً وليس بالطبع أو الإرادة وحدهما فإذا كانت الفضيلة الخلقية العظمى تحصل فيمن أعد لها بالطبع وهم ذو الطبائع الفائقة العظيمة القوى جداً فإن أداء هذه الفضيلة يحدث بالإرادة .

النظرية والفضيلة الفكرية الرئيسة والفضيلة الخلقية الرئيسة والصناعة الرئيسة غير مفارق بعضها بعضاً وإلا اختلت هذه الأخيرة ولم تكن كاملة، وذلك في إشارة إلى أن كمال أي فضيلة لا يكون إلا بتعاون وتكامل سائر الفضائل.

وعند مقارنة آراء الفارابي في الفضائل عموماً والفضيلة الفكرية على وجه الخصوص مع آراء أرسطو ، نجد التزام الفارابي بآراء أرسطو في الأخلاق إلى حد كبير ، فهو يوافقه القول بأن الفضيلة وسط بين حدين هما الإفراط والتفريط ، وأن السعادة هي الغاية القصوى التي يشتهاها الإنسان لأنها أسمى الخيرات جميعاً ، وفي كتاب التنبيه على سبيل السعادة يقرر الفارابي أن العمل الصالح هو العمل المتوسط وأن الشجاعة كفضيلة خلقية هي حد وسط بين التهور والجبن ، كما أن العفة وسط بين الخلاعة وعدم الشعور باللذة وهو نفس رأى أرسطو في كتاب الأخلاق ، كما نجد توافقاً آخر بينهما في تقسيم الفضائل وتحديد مصدرها وأنه إذا كانت اللذات الجسدية تأتي عن طريق الحواس فإن اللذات الفكرية طريقها العقل ، وأن لذات الحس سريعة الذوال لأنها سهلة المنال وهي بعكس لذات العقل التي تتصف بالدوام والاستمرار لأنها تكتسب بممارسة الخصال الحسنة وتكرارها.

أما عن قسمة الفضائل وطريقة اكتسابها فقد ذكرها الفارابي في كتاب تحصيل السعادة وذكر أنواعها الأربع وهي الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والفضائل العملية ، وهو يصف هذه الفضائل كلها بالعقلانية فهي فضائل عقلية رغم أن بعضها كائن بالطبع والآخر كائن أو مكتسب بالإرادة والتعلم أو التأديب.

الفصل الثالث

وحدة المعرفة العقلية

أولا : المعرفة و الاعتقاد

ثانيا : وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة

ثالثا : المعرفة العقلية بين النسبية والإطلاق

رابعا : المعرفة العقلية بين المثالية والواقعية

ولعل تنوع المصادر في المعرفة واختلاف جوهر الفضيلة عن وظيفتها وراء
قسمة القوة الناطقة إلى فضائل فكرية ونظرية هو الذي جعل الفارابي يعلى من
قيمة المعرفة العقلية ، ويؤكد على دورها في اكتساب العلوم والصنائع لأنه ينشأ
عن الفضيلة النظرية العقل النظرى والعلم اليقيني والحكمة ، أما الفضائل الفكرية
فينشأ عنها العقل العملى وجودة الذهن وتحصيل العلم اليقيني بالمقدمات الكلية
الضرورية التى هى مبادئ العلوم⁵⁹.

ثم يضيف الفارابي بعض الفضائل الفكرية الفرعية كالذهن والعقل وجودة
الرأى وصدارة الظن، ويرى أن وظيفة الذهن وأهميته تكمن فى القدرة على
مصادفة الحكم فى ما يتنازع فيه من الآراء المتاحة والقوة على تصحيحة ، أما
الظن الصواب فهو ما لا يمكن أن يكون الأمر المشاهد إلا عليه، أما جودة الرأى
فهى أن يكون الإنسان فاضلاً خيراً فى أفعاله ثم أن يكون قد جربت أقاويله
وآراؤه ومشوراته فوجدت سديدة مستقيمة⁶⁰.

⁵⁹ الفارابي ، أبو نصر : فصول مننزة ، تحقيق فوزى مئرى نجار بيروت ١٩٧١ ص ٢٩ ، ٣١ ، ٥٠ ، وفى د. ماجد
فخرى " فلسفة الفارابي الخلقية " - الكتاب التذكارى للفارابي ط ١٩٨٣ ص ١٩٦ - ١٩٩
⁶⁰ راجع الفارابي أبو نصر " فصول مننزة " ص ٥٥ - ٦٠ ، وفى فلسفة الفارابي وصلتها بالأخلاق النيقوماخية الدكتور
ماجد فخرى ص ٢٠٣ ، ٢٢١

الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلاقات المستدل بها على حال الشيء احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة ، فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك ، لأن العقل الواحد ربما يخطئ في الشيء الواحد لاسيما إذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده مرارا ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاينة ، وأن حسن الظن أو الإهمال في البحث قد يعمي ويخيّل ، وأما العقول المختلفة إذا اتفقت بعد تأمل منها وتدبر وبحث وتنقير ومعاينة وتبكيّت ، فلا شيء أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه ، وينبغي أن تعلم أن ما من ظن يخطئ أو سبب يغلط إلا وله داع إليه وباعث عليه ^{٦١} .

ثم يأتي الفارابي في كتاب الحروف ليصف طبيعة المعرفة العقلية من حيث البساطة والتركيب ، ويبين كيفية حصول جودة التمييز بوصفها القوة الناطقة التي تقوم بعمليات التركيب والتأليف والمحاكاة وحصول المعاني باستخدام الألفاظ التي تحمل الدلالات الكاملة بعد أن صارت معقولة بفعل للعقل فيها خاص فيقول: إن الألفاظ إنما أحدثت بعد أن عقلت الأشياء ، وأن الألفاظ إنما تدل أولاً على ما عليه من الأمور في العقل من حيث هي معقولة ، فإذا انتزعت القوة الناطقة هذه الأشياء بعضها عن بعض ، عادت فركبت بعضها إلى بعض ضرورياً من التركيب تتحرى بها محاكاة ما هو خارج النفس من التركيب فيصير تركيبها لها بعضاً إلى بعض كتركيب القضايا فتحدث الموجبات والسوالب ، وبعضها تركيب تقييد واشتراط ، وبعضها تركيب اقتضاء مثل الأمر والنهي وغير ذلك من أصناف التركيبات ، فتحدث عندئذ ألفاظ وتقدر ويقع تأمل لها وإصلاح ، وأن يتم المحاكاة بما للمعقولات ، وتحدث به أصناف الألفاظ ويدل بصنف صنف

^{٦١} الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبي بمصر ص٤

الفصل الثالث

وحدة المعرفة العقلية

أولاً : المعرفة والاعتقاد

المعرفة اليقينية عند الفارابي هي التي مصدرها جودة التمييز المؤلفة من معارف العقل الجمعي لا الفردي ، والاعتقاد عنده هو الرأي الناشئ عن التدبر ومعرفة العلة ، وليس كما يقال أنه مجرد الظن أو الرأي الذي لا دليل عليه.

ويرى الفارابي أن الخطأ في المعرفة أو في الاعتقاد على السواء يرجع لعدم التدبر والإهمال وحسن الظن بالشئ ، والركون إلى حكم الفرد أو إلى الجزء دون الكل ، أو إلى الخطأ في فهم العلة كباعث للاعتقاد وإدراك حقائق النواميس والشرائع ، في حين أن اليقين يقوم على استقرار كافة الجزئيات والقوى المكونة للعقل الجمعي وعلى التأمل الجيد وحسن التدبر.

وقد تعرض الفارابي للعلاقة بين المعرفة والاعتقاد عند تقديمه لكتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس حيث قال : "والاعتقاد يكون صادقاً متى كان للموجود المعبر عنه مطابقاً". وهذا التطابق معياره الرأي الجمعي أو العقل الجمعي الذي يتولد من الاتفاق بعد التأمل وهو في نفس الوقت الحكم بالكل بعد استقرار الجزئيات . أما طبيعة الرأي الجمعي بوصفه حجة وأكثر يقيناً من الرأي الفردي ، فقد عبر عنه الفارابي فقال : "إننا نعلم يقيناً أنه ليس شيئاً من الحجج أقوى وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشئ الواحد واجتماع الآراء الكثيرة ، إذ العقل عند الجميع حجة ، ولأجل أن ذا العقل ربما ينجل إليه

من العمليات العقلية التي تتوصل بها إلى تحصيل العلم ، وهذه المعرفة التي هي محاكاة يصفها الفارابي وكأنها ارتسام أو تمثيل فيقول : إن هذه الأشياء تعرف بأحد وجهين : إما أن ترسم في نفوسهم كما هي موجودة وإما أن ترسم فيهم بالمناسبة والتمثيل وذلك أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها.

والمعرفة التي هي محاكاة عنده ليست أعلى درجات المعرفة أو أصدقها لأن هناك عوامل عديدة يمكن أن تتدخل لتفسد عملية المحاكاة ، ومن ثم فإن معرفة الحكماء الآتية من الحكيم سبحانه تأتي في أعلى سلم المعرفة لأنها ليست محاكاة كمحاكاة باقي البشر ، ويؤكد ذلك الفارابي بقوله : إلا أن التي للحكيم أفضل لا محالة ، فهي أفضل من مجرد المحاكاة للمثالات التي يمكن تزيفها خاصة عند تخيل الحق على غير حقيقته أو عند وقوع الظن والعناد والمغالطة والتمويه وسوء الفهم وغيره من أسباب فساد المعارف ^{٦٤}.

ولأن العلاقة وثيقة بين المعرفة والاعتقاد وبين النظر والعمل ، جاءت آراء الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة مؤكدة على ذلك خاصة عند التمييز بينها وبين المدن الجاهلة والضالة على أساس المعارف وصدق العقائد حين قال: والمدن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة ، والمدن غير الفاضلة هي المدن الجاهلة التي لا يعرف أهلها السعادة ولا تخطر لهم على بال فغايتهم هي سلامة أبدانهم فقط والحصول على الثروة ولذات الحواس ، ومدائنها هي مدائن الضروريات الحسية والخسة والشقاوة والتعصب باسم الكرامة والقهر للغير وتكديس الثروة والحياء بالهوى بلا وازع ولا القذرة على الكف للنفس أو النهي عن المعصية والتمتع بلذات الحواس ، ولذا فإن أسوأ

^{٦٤} الفارابي ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة محمد علي صبيح بمصر ، ص ٩٥ .

منها على صنف صنف من المعقولات فتحصله الألفاظ الدالة أولاً على ما في النفس ، وما في النفس مثالات ومحاكاة للتي خارج النفس⁶² . وعلى ذلك تكون المعرفة عند الفارابي في مرحلة من مراحلها كما كانت عند أفلاطون نوع من المحاكاة مع الفارق الواضح بين محاكاة الفارابي للمعقولات التي في النفس ومحاكاة أفلاطون للمعقولات التي في عالم المثل.

فمعرفة الفارابي تكون أكثر يقيناً في إدراك البساطة والتركيب ودلالات الألفاظ في التعبير عن المعنى أو ما يسميه بالدلالات الكاملة للألفاظ المعقولة في الذهن ، ثم في اعتقاده أن العقل هو الوسيلة الأولى للمعرفة وأن الوجود الطبيعي لا يوجد إلا بالعقل الذي يسميه الفارابي جودة التمييز التي تظهر واضحة في المحاكاة وإدراك تشابه المعقولات التي في النفس بالتي خارج النفس ، وهذا المعنى يأتي في قوله: " إن أفراد المعاني المعقولة بعضها عن بعض ليس يوجد خارج النفس بل يوجد في النفس خاصة ، ليأتي بعد ذلك دور القوة الناطقة أو جودة التمييز لتقوم بتركيب هذه المعاني تماماً كما في قوله : فإذا انتزعت القوة الناطقة هذه الأشياء بعضها عن بعض عادت فركبت بعضها إلى بعض ضرورياً من التركيب تتحرى بها محاكاة ما هو خارج النفس من التركيب فيصير تركيبها كتركيب القضايا المنطقية من حيث الإيجاب والسلب"⁶³ .

وتأتي محاولة الفارابي لإثبات علاقة التلازم بين المعرفة والاعتقاد من خلال إثبات أن المعرفة نوع من المحاكاة لا تتوقف عند مجرد الوصف أو الحكم لأنها في حقيقتها عملية تحصيل للعلم عبر خطوات منهجية وعمليات عقلية ، فهي جملة

⁶² الفارابي ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق وتقديم د. محسن مهدي ط ٢ دار المشرق ، بيروت ١٩٩٠ ص ٧٤ .

٧٦

⁶³ الفارابي ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق وتقديم د. محسن مهدي ط ٢ دار المشرق ، بيروت ١٩٩٠ ص ٧٦ .

السعادة قائمة بأشياء وهمية مثل الغنى والملذات والحرية والكرامة ، أما أهل المدن الفاضلة: فعلى علم ومعرفة بالخير والفضيلة وما ينفع وما يضر، ومصيرهم بعد الموت السعادة وتتصل نفوسهم وتتلاقى وتلتد من جهة اتصال المعقول بالمعقول وبذلك تزداد سعادتها أى سعادة نفوسهم على مر الأجيال والأزمنة⁶⁶.

والمدن غير الفاضلة عند الفارابي تنقسم إلى خمسة أقسام وفق درجة المعرفة والقدرة على التمييز وصدق الاعتقاد وهذه المدن هي :

أولاً : المدينة الجاهلة : وهي تنقسم بدورها إلى مدن سبع جاهلة هي: المدينة الضرورية ، ومدينة الخسة والشقاوة ، والمدينة البدالة ، ومدينة الكرامة ، ومدينة التغلب ، والمدينة الجماعية ، ومدينة النذالة . وهذه المدن كلها يتوهم أهلها السعادة في ملذات الحس وجمع الثروة وسعيهم إلى الغلبة والوقوف عند حد ضروريات الحياة دون العلم والمعرفة .

ثانياً : المدينة الفاسقة: وهي التي يتصف أهلها بالعلم دون العمل ويعرفون ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة ولكن يغلب على أفعالهم الجاهالة.

ثالثاً : المدينة المبتدعة : وهي التي يدب الفساد في معتقد أهلها وأفعالهم لأنهم غيروا معتقدهم المطابق لآراء أهل المدينة الفاضلة.

رابعاً : المدينة الضالة : وهي التي لا يتبع أهلها العقيدة الصحيحة في الله أو العقل الفعال، ويخادع رئيسها الناس ويزعم أنه يتلقى الوحي.

⁶⁶ الفارابي ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق وتقديم على بو ملحم، دار الهلال ، بيروت ١٩٩٥ ، ص ١٦-١٥

هذه المدائن حالاً هي المدن الضالة التي يدعى رئيسها أنه موحى إليه ، فلا يعمل بالشورى ولا يجمع حوله سوى بطانة السوء فيصرف أهل مدنه عن العقائد الصحيحة في الدنيا والآخرة أخلاقاً وأعمالاً وعن السعى إلى منسرات العقل والروح.

ومعنى ذلك أن غياب المعرفة العقلية عموماً والاعتقاد الصادق خصوصاً هما سبب ضلال المدن ورؤسائها وسبب البعد عن الفضائل بأنواعها النظرية والفكرية والخلقية وكذلك الصناعات العملية ، كما أنها سبب لفساد الاعتقاد ، أما الاعتقاد الصادق فيقوم حتماً على المعارف الصادقة.

ويظهر الارتباط بين المعرفة والاعتقاد في فكر الفارابي عند التمييز بين رئيس مدينة أفلاطون الفاضلة الذي يكتسب المعرفة عن دربة ودراسة وطول آناة ، بينما رئيس مدينة الفارابي لا يكون كذلك لأنه رئيس يحكم وفق قواعد الاعتقاد وأحكام الشرع والعقل ، ومعرفته قائمة على الخلد والإلهام ، ولا يختار من قبل أهل مدينته باعتبار أنه مختار بطبعه الذي فطر عليه ومنصوص عليه من قبل الناموس^{٦٥}.

كما يظهر الارتباط بين المعرفة والاعتقاد عند وصف الفارابي للمدن غير الفاضلة بأنها تجمعات جاهلة ضالة وضارة لأنها بعيدة عن التعقل ، وعند تقسيمه للمدن وأنواع البشر وتحديد مصيرهم على أساس معرفي ، وعند تمييزه بين أصناف المدينة الجاهلة وأهلها وبين أهل المدن الفاضلة ، فالمدينة الجاهلة حسب قوله : هي التي ابتعدت عن المعرفة ولم تعرف للعقل فضله ولا للعلم طريقه ولم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت لهم ، وإن أرشدوا إليها لم يفهموها لأنهم ظنوا

^{٦٥} الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١ ، المقدمة ص ١٣

يكون إصلاح الأخلاق لا بالقول فقط لكن بالأفعال أيضاً ، ثم تنصلح بعد ذلك النفس الناطقة كما تفهم طريق الحق التي يؤمن معها الغلط والوقوع في الباطل وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان . والبرهان عند الفارابي على ضربين منه هندسى ومنه منطقى ، وكذلك ينبغي أن يؤخذ أولاً من علم الهندسة بمقدار ما يحتاج في الارتياض في البراهين الهندسية ، ثم يرتاض بعد ذلك في علم المنطق⁶⁷ . وهنا نلاحظ التشابه الكبير بين الفارابي وأفلاطون في تقديم علم الهندسة علني باقى العلوم لأن مبادئه هي مبادئ البرهان واليقين الذي لا خطأ فيه .

ثم يشير الفارابي إلى أهمية الجمع بين معارف العقل كالمنطق ومعارف العمل كالهندسة لأن المعرفة النظرية وحدها لا تكفى في الوصول إلى الغاية دون قصد وسعى لها ، ودون تحصيل المقدمات وتحديد الغايات من المعرفة والعمل معاً فيقول في نفس رسالته السابقة : وأما السبيل الذي ينبغي أن يسلكها من أراد تعلم الفلسفة فهي القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية ، والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم وذلك أن تمام العلم العمل . وبلوغ الغاية في العلم لا يكون إلا بمعرفة الطباع لأنها أقرب إلى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة . وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولاً بإصلاح الإنسان نفسه ثم بإصلاح غيره ممن في منزله أو مدينته⁶⁸ .

وهنا نلاحظ أن الاهتمام بموضوع الصدق واليقين والقصد في قضايا المعرفة جعل من العلاقة بين الفكر والسلوك محور اهتمام الفارابي حتى أصبح البحث في موضوعات المعرفة وطبيعتها ومصدرها يعنى البحث في مدى صدق المعتقد وأثر المعرفة به على سلوك المؤمن به . وهو رأى انعكس على تاريخ الفكر الفلسفى وخاصة هؤلاء الذين جعلوا الفلسفة بحث في نظرية المعرفة .

⁶⁷ الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبي بمصر ، ص ٤٣ - ٤٧

⁶⁸ الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبي بمصر ، ص ٤٧

خامساً : المدينة المتوحشة : وهى التى يسميها الفارابى بمدينة النوايت لأن أهلها أشبه بالبهايم أو الأشواك النابتة بين الزروع ، وهم فى صفاتهم وأفعالهم كالحيوانات المتوحشة وقطاع الطرق .

وهكذا تظهر العلاقة الوثيقة بين المعرفة العقلية والاعتقاد الصادق المفيد عند التمييز بين البشر والحكماء ، لأن القدرة العقلية هى الأساس الأول فى التمييز بين أنواع البشر ، وانه على أساسها تقوم المدينة الفاضلة التى يحلم بها جميع البشر .

المعرفة اليقينية التى على الوجوب عند الفارابى هى : العلم بالمعلومات الأولية ومبادئ الموجودات الطبيعية التى لجميع الأشياء ومن هذه المبادئ معرفة العناصر والصورة ، وما يلحقها من مبادئ كالزمان والمكان والتشابه والتضاد والعلية وغيرها ، وهى أيضاً العلم بحقائق الأشياء والسعى إلى تحصيل البراهين ، وهى أيضاً العلم بأحوال النفس والبدن وجملة المعلومات الأولية اللازم تحصيلها قبل تعلم الفلسفة بمفهومها التقليدى الذى يعنى كل علم ومعرفة سواء نظرية أو عملية . حتى أنه جعل المعرفة بالقيم والفضائل من المبادئ التى يجب أن يحصلها الفرد قبل التفلسف أى قبل تحصيل علوم البرهان التى على رأسها علم المنطق وعلم الهندسة .

كما تظهر العلاقة الوثيقة بين المعرفة والاعتقاد عند محاولة الفرد التحلى بالفضائل والتخلى عن الرذائل ، وعند البحث عن سبل اليقين أو عند تحصيل النافع والمفيد من الأقوال والأفعال ، وهذه المعانى قد أكدها الفارابى فى رسالته المسماة : ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة فيقول : وذلك ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة الفضيلة فقط التى هى بالحقيقة فضيلة لا التى تتوهم أنها كذلك أعنى اللذة والحبة ، وبذلك

لأى شىء مَادى إنما هى معرفة لمجموعة مركبة من معطيات حسية واهنة وممكنة وأن تصورى للشىء المادى هو تأليف منطقى من معطيات حسية⁶⁹.

ثم يأتى رأى الكسندر بين A.Bain فى التمييز بين طبيعة المعتقد كراى وبين السلوك كنتيجة ورد فعل، ويؤكد أن الاعتقاد هو مجرد حافز على السلوك وليس هو السلوك كما اعتقد ، بدليل أنى قد اعتقد بشىء ولا يعقبه سلوك ، وقد أسلك سلوكاً يتنافى مع اعتقادى وذلك بسبب ضعف إرادتى ، فليس الاعتقاد مساوياً للسلوك دائماً.

ويمكن أن نلاحظ هنا مدى التقارب الفكرى بين آراء المحدثين فى مفهوم المعرفة والاعتقاد ومدى التلازم والارتباط بينهما ، وهو موقف قد يتعارض مع الفارابى الذى ذهب الى لزوم الترابط بين المعرفة والاعتقاد وهو ما نراه فى العلاقة الوثيقة بين النظر والعمل ، ولكن رأى فلاسفة التحليل وعلى رأسهم راسل يتوافق إلى حد ما مع رأى أفلاطون لأنهم اتفقوا معه فى جانب طبيعة المعرفة والاعتقاد واختلفوا معه فى الحكم أو الاعتراف الدائم بصدق المعرفة.

ولقد اتفق المعاصرون مع أفلاطون فى القول بوجوب تعلق المعرفة بما هو ثابت وموضوعى وليس بما هو متغير ونسبى وقالوا : إننا قد نعرف قضية دون الاعتقاد بها ، وقد نعتقد بقضية ولا نستطيع إقامة البرهان عليها أو الالتزام بالعمل وفقاً لاعتقادى بها ، كما اتفقوا على اعتبار قضايا الرياضيات البحتة وقوانين المنطق نموذج للمعرفة اليقينية القبلية وأن المعرفة يجب أن تتناول ما هو صادق دائماً ، وفى نفس الوقت لم يوافقوا أفلاطون فى تمييزه بين المعرفة والاعتقاد

⁶⁹ د. محمود زيدان : نظرية المعرفة ط ١٩٨٩ ، ص ١٢-١٤ وفى

B.Russell : Logic and knowledge, Mersh, London, 1956 P.193.

ولعل هذه العلاقة الوثيقة بين المعرفة والاعتقاد التي أثبتتها الفارابي كانت وراء اهتمام فلاسفة العصر الحديث بنظرية المعرفة ، وإعادة النظر في أهمية المقولات العقلية في الوصول الى اليقين ، وهو ما رأيناه بوضوح في بعض آراء الغزالي ثم مؤلفات ابن رشد وشروحه لفلسفة أرسطو ، ثم بعد ذلك فلاسفة المذهب العقلي والوضعي ، وهو الاتجاه الذي بدأ بنظرية ديفيد هيوم D.Hume في المعتقد والسلوك والذي رأى أن الاعتقاد يبدأ بفكرة طاغية تسيطر على عقل المعتقد بما بحيث يقنع بصدقها ويدافع عنها ويكون لديه أسباباً وجيهة للاقتناع بها.

ثم بدأ كل من الكسندر بين A.Bain وهنري برايس H.Price تطوير نظرية هيوم في المعرفة والاعتقاد ، وأكد برايس أن الاعتقاد يتألف من عنصرين هما التفكير في قضية ما ثم تقريرها والدفاع عنها.

ثم تعاظم الاهتمام بنظرية المعرفة العلمية القائمة على مقولات العقل النظري عموماً وبالعلاقة بين المعتقد والسلوك خصوصاً عندما بدأ برتراند راسل B.Russell التمييز بين المعرفة بالإدراك المباشر والمعرفة بالوصف ، وجعل موضوع النوع الأول من المعرفة هو المعطيات الحسية والذاكرة وبديهيّات المنطق والرياضة ، وجعل موضوع النوع الثاني هو الأشخاص والأشياء المادية.

وأكد راسل أن المعرفة بالإدراك المباشر معرفة حدسية لا يجوز فيها الخطأ ولا تسبقها مقدمات ، بينما المعرفة بالوصف تسبقها مقدمات ويجوز فيها الخطأ ، فمعرفتي للأشخاص ليست معرفة مباشرة وإنما هي بالوصف ، وكذلك معرفتي

متعلقه ، والغير ضروري هو العلم المحدث النظرى الذى يقع عقب استدلال وتفكر . وهذا العلم يتألف من ستة أنواع هى ما تأتى به الحواس الخمس ويضاف إليه علم الإنسان بنفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم واللذة والألم والغم والفرح.

وهنا نلاحظ أن هذا التقسيم هو نفسه الذى اعتمدته الفارابى، وهو نفس التقسيم الذى اعتمدته أبو بكر الباقلانى واعتبار أن معرفتنا الحسية والاستبطانية لا يعرض لها شك، على اعتبار أن العلم النظرى هو العلم الاستدلالى الذى ينتقل فيه العارف من المقدمات إلى النتائج.

وهذه المقارنات أثبتت أن العناصر الرئيسة لآراء الفارابى فى المعرفة ترجع إلى مصدرين الأول عقيدته والثانى آراء أفلاطون وأرسطو ، ودليل ذلك أن آراءه فى الصدق والعدالة والقيم وما جاء فى تحصيل السعادة والمدينة الفاضلة هو فى حقيقته دعوة إلى ضرورة التمسك بجوهر العقيدة وصدق الاعتقاد ، وأن المعرفة بالحقيقة هى المنقذ من أى انحراف أخلاقى أو دينى أو عقائدى.

ورغم أن الفارابى كان يستمد طبيعة الفكرة من مبدأ تكامل المعرفة ، وفكرة عدم تعارض النقل والعقل ، إلا أنه استفاد أكثر من منهج علماء الكلام وخاصة المعتزلة فى تقديم أدلة العقل على النقل وأن ذلك لا يتعارض مع عقيدته ، وتلك هى دلالة الاجتهاد العقلى التى تميز بها عن غيره من فلاسفة العرب فهو يقول بفكرة نسخ أو تغير الشريعة لمواكبة العصر ومسايرة فكرة الإصلاح والأصلح كمعتقد اسماعيلى راسخ يفسح المجال للقول بالإمامة المساوية للنبوة، ويقول فى ذلك : فكما أنه يجوز للواحد منهم أى الأئمة على أن يغير شريعة قد شرعها هو فى وقت إذا رأى الأصلح تغييرها فى وقت آخر ، كذلك الغابر الذى يخلف

والقول بأن الاعتقاد قد يكذب وقد يصدق بينما لا يجري على المعرفة كذب .
وقالوا : ما دام الصديق المطلق بعيد المنال فإن ما نطمح فيه أن يكون لدينا
تبريرات كافية نتخذها أساساً لقبول صديق القضايا كموضوعات للمعرفة .

وبعد مقارنة آراء الفارابي في المعرفة العقلية مع آراء أفلاطون وما يتوافق معها
أو يختلف من آراء المعاصرين في المعرفة والاعتقاد يظهر بوضوح مدى اهتمام
فلاسفة الاسلام وعلماء الكلام بمعارف العقل وعلاقة العلم بالاعتقاد ، وهو ما
ظهر عند مقارنة آراء الفارابي في المعرفة وكيفية تقسيم المعارف حسب موضوع
ودرجات اليقين في كل منها بما صدر عن رجال المعتزلة من آراء حول المعرفة
والعلم وأنواع القياس وضرورات التأويل ودرجات اليقين ، عندئذ لاحظنا أن :
رجال المعتزلة كانوا أسبق من غيرهم مثل ديكارت وهيوم في إثارة مسائل
المعرفة كالشك المنهجي وطرق اليقين والاستدلال من أجل حسم قضايا الخلاف
المذهبي والدفاع عن العقيدة إلى جانب التعمق في مسائل المعرفة الإلهية وحدث
العالم ، ثم جاء بعدهم الأشاعرة ليوحدوا بين المعرفة والعلم ويستخدموا كلمة
علم بدلاً من معرفة .

ومثال ذلك موقف أبو بكر الباقلاني ت ٤٠٣ هـ حين يقول : حد العلم
أنه معرفة المعلوم على ما هو به ، والحد إذا أحاط بالحدود وجب أن يكون حداً
ثابتاً صحيحاً .

وقد قسمت المعتزلة العلوم حسب موضوعها ، فالعلم الإلهي لبحث مسائل
الذات والصفات واثبات التوحيد والتنزيه ، والعلم المدني بوصفه العلم المحدث
وموضوعه بحث سائر المخلوقات ، وهذا العلم ينقسم بدوره إلى ضروري وغير
ضروري ، والضروري هو الذي يلزم نفس المخلوق لزومنا ولا يتهىأ له الشك في

لبحث المقولات وكيفية الوصول إلى المعارف الأول ومبادئ العلوم ليثبت أن المقولات ليست موضوعة لعلم المنطق فحسب بل هى الموضوعات الأول لجميع الصنائع المنطقية وجميع العلوم الفلسفية ولعلم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهى.^{٧١} وانتهى الفارابى فى كتابيه الأخيرين وهما السياسة المدنية وآراء أهل المدينة الفاضلة إلى تقرير ما ينبغى أن يكون عليه الإنسان والمجتمع الفاضل بالفعل.

وبرغم التأثير الكبير بفلسفة أرسطو يأتى تأكيد الفارابى على ضرورة البدء بالميتافيزيقا ومعرفة العلل الأول كمقدمة لإثبات أن وحدة المعارف ترجع إلى وحدة العلة والمصدر ، وأن هذه الوحدة لا تتعارض مع القول بتدرجها أو تعدد موضوعات بحثها ، ولهذا أوجب الفارابى أن يكون فى مقدمة هذه المعارف المعرفة بالله بوصفه السبب الأول ثم يأتى فى المرتبة الثانية معرفة باقى الجواهر السماوية .

ولكى يؤكد الفارابى على وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة جعل هذه المعارف التى نحصلها بالعقل وجودة التمييز فرضاً واجباً على كافة أفراد المدينة الفاضلة فقال : فأما الأشياء المشتركة التى ينبغى أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة فهى أشياء أولها معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به ثم الأشياء المفارقة للمادة^{٧٢}

ولا شك أن فكرة التوفيق والتقريب بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين ، ومحاولته الفريدة التوفيق بين فلسفة أفلاطون وأرسطو وبين المذاهب والفرق الكلامية كانت هى السمة الغالبة على فكر الفارابى ، وكانت أيضاً هى المحور

^{٧١} الفارابى ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ، ص ٣٠

^{٧٢} الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة محمد على صبيح بمصر ، ص ٩٤

الماضى له أن يغير ما قد شرعه الماضى لأن الماضى نفسه لو كان مشاهداً للحال لغير^{٧٠}.

وهذا الرأى يعكس مدى تأثر الفارابى بالمعتقد الإسماعيلى الذى يسمح للإمام الذى يرقى إلى درجة النبوة أن يغير الشريعة حسب الحاجة ووفق متطلبات العصر. وهذه أحد الأخطاء التى وقع فيها الفارابى أما الخطأ الثانى فهو مسايرة أفلاطون وأرسطو فى تصور طبيعة المعرفة بوصفها الصدق الذى لا خطأ فيه، وهو ما جعله يميز بين الظن الصواب الذى يقود الى معارف يقينية وبين مجرد الشك القائم على ظن مجرد، مما جعله يقول: أما الاعتقاد فهو فى المقابل كالظن والوهم مجرد رأى قد يخطئ وقد يصيب. ورغم ما فى هذا التمييز بين المعرفة والاعتقاد فهو يردد القول بأن المعرفة هى الاعتقاد الصادق الذى يتوفر لدى المعتقد أسس لصدقه.

ثانياً: وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة

هناك رأى يرى أن السير الطبيعى لفكر أى فيلسوف هو أن يبدأ من المعرفة لينتهى إلى الميتافيزيقا كما فعل أرسطو وأتباعه مثلاً، ولكن الفارابى فى سبيله لإثبات وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة قد بدأ من الميتافيزيقا لينتهى إلى المعرفة ودليل ذلك أنه بدأ بالمقولات والعلم الإلهى لينتهى إلى المعرفة بالعالم والنفس والسياسة والأخلاق، وقد نجح الفارابى فى إثبات وحدة العلة وأوليتها ثم وحدة المعارف رغم تدرجها وتنوعها وتعدد مصادرها، وتأكيد ذلك أن الفارابى بدأ بكتاب الحروف الذى هو تفسير لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وجعله ميداناً

70 الفارابى، أبو نصر: السياسة المدنية، تحقيق فوزى مثرى نجار، بيروت ١٩٦٤ ص ٥٠، ٥١، وكذلك جعفر آل ياسين: فلاسفة مسلمون ص ٣٠-٣١

لإثبات أن العلم الإلهي سبب الإيجاد للعقل الأول الذي تصدر عنه جميع المعارف ، وكذلك إثبات فساد المعارف التي لا تصدر عن العقل كربط البعض بين حوادث البشر وحركات النجوم وفي ذلك يقول الفارابي : ليس من العقل في شيء أن نعزو كل حادث عارض أو كل شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب ونقرنه بها..

وخلاصة الفيض عند الفارابي أن العلم اليقيني وحده هو القدرة التي تخلق كل شيء ويكفي أن يعلم الشيء لكي يوجد، وأن وجود الله هو سبب لوجود العالم وأنه إله سابق على العالم بالسبب والضرورة لا بالزمن . وهكذا يكون العقل أو التعقل هو سبب الوجود عبر أحداث عملية الفيض ، فكل عقل يعقل ذاته وعندما يعقلها أو يعقل ما فوقها أي أن يعقل العقل الأول يحدث ميلاد جديد لعقل جديد وهكذا .^{٧٤}

ولتأكيد ذلك أنه عندما حاول الفارابي إثبات أن وحدة الفلسفة تعني وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة بدأ بإثبات عدم التناقض أو الخلاف بين فلسفة أفلاطون المثالية وفلسفة أرسطو الواقعية وقال :إن الفلسفة القديمة واحدة ، وأن أفلاطون وأرسطو لا تناقض في فلسفتيهما لأن مذهبيهما ليسا إلا تعبيرين مختلفين لحقيقة واحدة ، أما جهة الخلاف أو الاختلاف بينهما في الآراء فمرجعه تعصب التلاميذ والأتباع الذين حرّفوا النظريات وبدّلوها ووقفوا عند الفروع تاركين الأسس والجوهر وتمسكوا بالفروع والتفاصيل وبذا تباعدت المسافة بين كبار الفلاسفة

⁷⁴ د. علي محفوظ : الفارابي في المراجع العربية ج١ ، بغداد ١٩٧٥ ، ص ٤٩ ، نقلا عن :

Nicolas Richer: Al-farabi An Annotated bibliography , University of Pittsburg press, 1962

الذى دارت حوله نظرية المعرفة الفارابية القائمة على مبدأ التواصل والوحدة ، وقد ظهر ذلك بوضوح فى محاولة الفارابى الدفاع عن وحدة العقل ووحدة الفلسفة ، وكذلك محاولته إثبات الوحدة فى معنى ودور الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس وكذلك الإمام والقول بأنهم جميعاً بمعنى واحد.

وقد بنى الفارابى هذه المعادلة أو المحاولة التوفيقية على أساس من اشتراط وجوب توافر الفلسفة أى تعلمها ، وأيضاً وحدة المصدر المعرفى كأساس لأداء الملك وواضع النواميس والإمام فى أداء مسؤوليات مناصبهم أداءً متميزاً رغم اختلاف وسائلهم فى تحقيق الغرض الأسمى للحكم بين المواطنين ، ولأن كل منهم لا يقدر على عمله إلا بعظم قوة المعرفة وعظم قوة المفكرة وعظم قوة الفضيلة والصناعة ^{٧٣}.

كما ظهرت وحدة المعرفة عند الفارابى حين بحث الصلة بين الواحد والمتعدد ومحاولته وضع دعائم الفكر الميتافيزيقى القائم على وحدة الحقيقة وذلك بإثبات أن غاية الإنسان والفكر والوجود واحدة.

كما اعتمد الفارابى فى اثبات وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة على نظرية العقول العشرة لتفسير الصلة بين الواحد والمتعدد والتوفيق بينه وبين هينولى أرسطو الأزلية وبين ما جاء به الدين من عقائد فى مقدمتها الخلق من عدم ، وتأکید ذلك أن نظرية الفيض هى محاولة تسوية أو تشبيه أو توفيق بين الدين والفلسفة ، لأنها من جهة تأخذ بالقاعدة الدينية فى أن الله هو الذى خلق العالم ، ومن جهة ثانية تقول بوحدة المصدر لجميع المعارف ، ومن ثم فالفيض محاولة

⁷³ د. محمد عبد المعز نصر: الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين ، الكتاب التذكارى ، تصدير الدكتور مذكور ص ٢٥٠.

وما بعد الطبيعة وجد أن الفلسفة في نظريهما هي العلم بالموجودات عما هي موجودة وأن الخلاف بين الرجلين وهم لا حقيقة له^{٧٧}.

ولم تتوقف محاولة الفارابي التقريب بين أفلاطون وأرسطو لإثبات وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة عند ذلك بل حاول التوفيق بينهما في عدة مسائل منها تدوين العلوم ، ونظرية المثل وحدوث العالم عند أفلاطون وقدمه عند أرسطو والتي يقول فيها: "إن التعمق في آراء أرسطو يقود إلى القول بأن أرسطو يقول بحدوث العالم تماماً مثل أفلاطون ، وأن الذي دعا هؤلاء إلى القول بأن أرسطو يقول أن العالم قديم وأن أفلاطون يقول بحدوثه فأقول: إن الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطو طاليس هو أنه أتى في كتاب الجدل المسمى طويقا عند الكلام عن القياس بمثال سأل فيه : أهذا العالم قديم أو ليس بقديم ؟ وزاد ظنهم هذا قوله في كتاب السماء والعالم : إن الكل ليس له بدء زمني ، فظنوا بعد ذلك أنه يقول بقديم العالم ، على اعتبار أن الزمان ناشئ عن حركة الفلك فكيف يمكنه أن يشتمل عليه ، وأن من سيقراً في كتاب (الربوبية) لأرسطو لم يشته عليه الأمر في أن صاحبه يقر بإثبات الصانع المبدع للعالم.

ويمكن إجمال أدلة الفارابي على وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة فيما يلي:

١. إن مصدر وأصل جميع المعارف واحد وهو العقل بوصفه العنصر المشترك بين الجميع ووسيلة الإدراك الموصلة إلى اليقين ، ومن ثم فإن جملة المدركات العقلية متكونة من جملة الحقائق الكلية التي استخلصها العقل من الجزئيات.

٢. إن اختلاف المعارف يرجع إلى تناقض معارف الحس ، ولا يزيل التناقض سوى نقل المحسوسات والصور الجزئية إلى العقل ليركبها الذهن ويطابق بينها

^{٧٧} الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، مطبعة الكتبي بمصر ص ٢

نتيجة عمل الأتباع وتحزيمهم وأنه إذا كانت الحزبية ضارة في مجال السياسة فإن ضررها أكبر في ميدان الفلسفة^{٧٥}.

هذا من ناحية بيان علة الاختلاف في المعارف والأقوال ، وأما من ناحية إثبات عدم اختلاف فلسفة أفلاطون عن أرسطو وإثبات أن الاختلاف يرجع إلى مجرد الظن وتباين المذهب عند التدوين أو التأليف فيقول الفارابي : إن أفلاطون هو الذى دون السياسة وهذبها وبين السير العادلة والعشرة الإنسية المدنية ، وأبان عن فضائلها وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها ، وأن أرسطو طالع قد جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله ورسائله السياسية ، ثم لما رجع إلى أمر نفسه خاصة أحس منها بقوة ورحب زراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال أمكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من المدنية ، فمن تأمل هذه الأحوال علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف ، وأن التباين الواقع لهما سببه نقص في القوى الطبيعية في أحدهما وزيادة فيها في الآخر لا غير^{٧٦}.

وفي محاولة إثبات وحدة المعرفة والحقيقة رد الفارابي على من أثار جوانب الاختلاف بين أفلاطون وأسطو سواء في رفض أرسطو لمثل أفلاطون أو اختلاف الأدلة الواردة في مؤلفاتهما بقوله : إن الخلاف بين آرائهما خلاف سطحي أى لفظي ولا يمس جوهر الحقيقة فى شىء لأنهما يصدران عن أصل واحد هو الفلسفة ، والفلسفة واحدة ، فلو كان بينهما خلاف حقيقى كان الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ، وأن من طالع كتبهما فى المنطق والأخلاق والطبيعة

⁷⁵ الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، مطبعة الكتبى بمصر ص ٢ ، وفى المجموع

للفارابى ط ١٩٧٠ ص ٦-٧ .
⁷⁶ الفارابى . أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، مطبعة الكتبى بمصر ص ٨٠ ، ٧٩

الشرع التي تدعو إلى نبذ الفرقة والخلاف في الرأي وتحقيق الوحدة في المعتقد والسلوك ، لأن في ذلك تمام الإيمان ، وأدلة النقل في القرآن والحديث كثيرة منها : قوله تعالى في سورة الأنعام : "وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون"^{٧٨} ، وقوله تعالى : "إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شىء إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون"^{٧٩} ، وفي سورة الأنفال يقول تعالى : "وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين "^{٨٠}.

وكان الدافع الدينى عند الفارابى وراء رغبته وإصراره على مواجهة أصحاب الاتجاهات المتشددة خاصة في دعوتهم إلى فصل الفلسفة عن الدين بدعوة أن العوام لا تستطيع نفوسهم تحمل الحقيقة والبرهان ، وأنه من المستحيل الجمع بين الدين والفلسفة لاستحالة تطابق الثابت والمتغير فالدين مصدره الوحي وهو الثابت والفلسفة مصدرها العقل البشرى كمتغير ، فكل منهما طريقه الخاص وإن كانا يلتقيان عند الهدف.

ولكن الفارابى أكد لهم أن الحقيقة واحدة والحق واحد والغاية واحدة ، وأن الفلسفة تؤيد نظريات الدين ، وأن الدين لا يعدو أن يكون مدداً مفيداً للفلسفة ، ولئن كان العقل خليفة الله في الأرض فإن ذلك مدعاة إلى استحالة وجود تناقض بين الفلسفة والدين.

أما وحدة الغاية التي احتج بها الفارابى لاثبات وحدة المعرفة والحقيقة ، فتعني أن غاية الإنسان وغاية الفلسفة واحدة ، لأن الغاية من تعلم الفلسفة هي معرفة

٧٨ الأنعام : ١٥٣

٧٩ الأنعام : ١٥٩

٨٠ الأنفال : ٤٦

وبين ما فى العالم الخارجى ، فىكون عمل العقل الفحص والاختبار والتفضيل
ثم الحكم ، ومن ثم فلا إدراك دون العقل أو التعقل الذى هو سبيل العلم
واليقين ، وأن اليقين بالمدرجات يؤكد وحدة الحقيقة.

٣. إن الحقيقة الدينية والفلسفية متفقتان فى الموضوع وإن اختلفتا فى الشكل ،
فالدين لا يتناقض مع الفلسفة ، لأن الحقيقة واحدة والحكمة واحدة .

ولكى نتعرف أكثر على حقيقة موقف الفارابى من وحدة المعرفة كان لابد
من تحديد الدوافع التى كانت وراء نزعتة التوفيقية وإثباته لوحدة المعرفة
والحقيقة ومن هذه الدوافع:

الدافع العقلى : والمتمثل فى الوثوق الكامل بمعارف العقل ورغبته فى الدفاع
عن وحدة الفلسفة والمعرفة ، بالدعوة إلى التفلسف وإعمال العقل فى كل شىء .
فالنظر الكلى هو الذى يحقق اليقين ، وأما النظر الجزئى أو الحسى فىسبب
الخلاف والاختلاف ، وأن إعمال العقل والوثوق به هو الذى يحقق التوافق بين
الفلسفة والدين ، وتحقيق ذلك عن طريق المعرفة والتعقل سيؤدى حتماً إلى
تصحيح الفهم الخاطىء للعامة لمفهوم الفلسفة وكذلك الدين.

الدافع الدينى : المتمثل فى اعتقاده أن نزعة التوفيق والتقريب هى التى تلائم
الفكر الإسلامى فى دعوته إلى نبذ الخلاف فى رأى والتعصب ، وأن مفكرى
الإسلام دعوا إلى التوسط والاعتدال ، ودليل ذلك أن الأشعرية قد وجدت
رواجاً وانتشاراً فى المحيط الإسلامى لتوسط آرائها بين المعتزلة أصحاب العقل
وبين السلف أنصار النقل ، كما وجد المذهب الشافعى كذلك نجاحاً وانتشاراً
فى بغداد ومصر وسائر بلاد العرب والإسلام لتوسطه بين مذهب الحنفية والمالكية
، ومن ثم كان اعتقاد الفارابى بأن دعوة التقريب والتوفيق هى استجابة لأوامر

والمنطقيات كذلك ، هذا بالإضافة إلى اهتمامه الخاص أساساً باثبات وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة ، وما يتعلق بالدلالة والمعنى سواء في جانب الإلهيات أو الطبيعيات.

أما الأبعاد السياسية وراء نزعة الفارابي التقريرية فقد تمثلت في اشتداد الصراع على الحكم بين بني العباس من جهة وبين آل بويه والأتراك من جهة ثانية ، وما صاحبه من اختلاف في الآراء وتعدد الفتن ، وما أدى إليه من ضعف دولة الخلافة وظهور الانقسامات وتعدد الحركات الدينية واختلاف المذاهب ، ورغبة كل من الشيعة والخوارج في تكوين دويلات ومدن مذهبية ، والدعوة إلى الخروج عن الخلافة ، كل هذا كان وراء دوافع الفارابي التقريرية ، وعيشة الزهد والتقشف والاحتفاء ببلاط سيف الدولة الحمداني بدمشق ، ثم محاولات الفارابي المتعددة للتوفيق والتقريب بين الآراء والمذاهب وإثبات أن وحدة الفكر ووحدة الحقيقة هما السبيل لحسم الخلاف وتوحيد الرأي وتحصيل السعادة ورسم معالم المدينة الفاضلة.

وعند مقارنة آراء الفارابي في التوفيق ومحاوله اثباته وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة بآراء غيره من فلاسفة العرب وعلى رأسهم ابن رشد نرى أن ابن رشد قد قدم نقدا لازعا للفارابي منه يتضح أن محاولة الفارابي التوفيقية قامت على أساس واه هو الاعتقاد بوحدة الفلسفة ووحدة الحقيقة ، وأنه اعتمد على ظاهر الآراء أو على آراء منحولة أو منسوبة خطأ لأرسطو كما حدث لنسبة كتاب (التاسوعات لأفلوطين) إلى أرسطو ، وأن هذه الآراء كانت من دوافع الفارابي للتقريب بين أفلاطون وأرسطو ، بالإضافة إلى اعتقاد الفارابي الخاطيء بأن الخلاف بين الفلاسفة خلاف ظاهري أو لفظي.

الخالق ، والله وحده هو الغلة الفاعلة ، وهو السبب الأول لوجود الأشياء ، وأنه ليس بمادة ، وليس لوجوده غرض أو غاية وهو عالم ومعلوم ، وعلمه أفضل العلم لأنه علم دائم لا يزول.

الدافع النفسى : ويتمثل فى ميل الفارابى إلى تفسير الحقائق الدينية تفسيراً عقلياً هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ميله إلى تنقيح الفلسفة المشائية عندما وجد أنها أقرب إلى تعاليم الإسلام ، بالإضافة إلى الميل الفطرى إلى الاتفاق ونبذ الصراع والخلاف وما يحققه من أمن واستقرار وسعادة للفرد .

وهذا الدافع النفسى قد وصفه دييور D.Boor حين قال : إن نفس الفارابى لم تكن تترع إلى التدقيق والتمحيص فى الجزئيات وإنما كان يشعر بحاجة إلى أن يحصل فى نفسه صورة شاملة للعالم ، وهذا ما حدا به إلى إغفال الفوارق التى تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض ⁸¹.

الدافع السياسى : ويتمثل فى الواقع السياسى الذى عاصره الفارابى وأثره المباشر فى محاولته التقريب بين الآراء والمذاهب لتخفيف حدة هذا الصراع ، ولعل هذا الدافع كان وراء تأليفه المتأخرة وصيغها بالصيغة الخلقية والسياسية كما جاء فى كتابه تحصيل السعادة ، و كتابه السياسة المدنية ثم آراء أهل المدينة الفاضلة ، بالإضافة إلى محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين ، وتأييده لمحاولة المعتزلة التوفيق بين العقل والدين ومحاولة الأشعرية التوفيق بين المعتزلة وأهل السنة ، وقد ساعده على الدخول فى هذه المحاولات ثقافته الواسعة واهتمامه الخاص بالدراسات اللغوية والنحوية والمنطقية ، والأخلاقية ، وقربه من رجال السياسة فى بغداد ودمشق ، وكذلك اهتمامه الخاص بالطبيعيات وما بعد الطبيعة

⁸¹ دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادى ابو ريده ط ١٩٥٤ ص ١٥٨ - ١٦٠

وكذلك علم الحساب في العدد ، وعلم الطب في الأبدان الإنسانية من جهة ما تصح وتمرض وغير ذلك من العلوم الجزئية ، وليس لشيء منها النظر فيما يعم جميع الموجودات.

وأما العلم الكلى فهو الذى ينظر فى الشئ العام لجميع الموجودات ، مثل الوجود والوحدة ، وفى أنواعه ولواحقه ، وفى الأشياء التى لا تعرض بالتخصيص لشيء شئ من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر ، والقوة والفعل ، والتام والناقص ، وفى المبدأ المشترك لجميع الموجودات ، وهو الشئ أو الموجود الذى ينبغى أن يسمى باسم الله جل جلاله.

ورغم تعدد وتنوع هذه الأقسام ، فإن الفارابى يرجع علة الاختلاف والتغير فى المعرفة الى الموضوع المنقسم بطبيعته ، وأن سمة الكلية فهى التى تطبع بطابعها سائر الموضوعات ، ويؤكد على أن أداة المعرفة لجميع هذه الموضوعات فواحدة وهى العقل ، وفى هذا المعنى يقول : وينبغى أن يكون العلم الكلى علماً واحداً ، فإنه لو كان علماً كلياً لكان لكل واحد منهما موضوع خاص ، وليس يشتمل على موضوع علم آخر ، فإذا العلم الكلى واحد ، وينبغى أن يكون العلم الإلهى داخلياً فى هذا العلم لأن الله مبدأ للوجود المطلق لا لموجود دون موجود ، وهذا العلم أعلى من العلم الطبيعى والذى يشمل فى المفهوم التقليدى للفلسفة علم الطبيعة و ما بعد علم الطبيعة ، فلهذا واجب أن يسمى علم ما بعد الطبيعة وعلم التعاليم والموضوع الأول لهذا العلم هو الوجود المطلق وما يساويه فى العموم وهو الواحد^{٨٣}.

⁸³ الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ص ٣١-٣٣

ولعل نقد ابن رشد لمحاولة التوفيق الفارابي قد عبرت عن هذه المعاني ، فلم يوافق ابن رشد على قول الفارابي بوحدة الحقيقة والمعرفة أو التوفيق بين الفلسفة والدين وقال ابن رشد صراحة : أن الشرع حقيقة والعقل كذلك ، ولكل منهما دوره وغايته ، مع الاعتراف بأن هذا الدور وهذه الغاية غير متعارضة ، وأن العقل كان يمثل مرحلة ختامية ووسيلة للبرهان على ما جاء به الشرع ^{٨٢} .

ثالثاً: المعرفة العقلية بين النسبية والإطلاق

وحدّ الفارابي بين المعرفة والعلم شأنه في ذلك شأن أرسطو وباقي أصحاب الفلسفة التقليدية ، وعلى ذلك كانت المعرفة عنده تنقسم بحسب مجالها وموضوعها وطبيعتها ووسائلها ، ولذا رأينا المعرفة النسبية هي المعرفة المتعلقة بالجزئي ومجالها علم الطبيعة ، وأما المعرفة بالمطلق فهي العلم بالكلّي وهي علم واحد لا تجزئ فيه ومجالها علم ما بعد الطبيعة الذي يطلق عليه الفارابي علم التوحيد أو العلم الإلهي .

وقد أوضح الفارابي هذا المعنى في افتتاح المقالة الثانية من كتاب الحروف بعنوان : " في أغراض الحكيم " وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة حين قال: إن العلوم منها جزئية ومنها كلية ، والعلوم الجزئية هي التي موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهوبات ويختص نظرها بأغراضها الخاصة لها مثل علم الطبيعة فهو ينظر في بعض الموجودات وهو الحكم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة ، ومن جهة ما تقبل الكيفيات الخاصة بها ،

٨٢ د. محمد عبد المعز نصر : الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين ، الكتاب التذكاري ، تصدر د. منكور ١٩٨٣ ، ص ٢٥٠ .

الإطلاق فهو الضروري والمطلق الذى لا تغير فيه ، وأن لكل مجال من مجالات المعرفة له أدلته المناسبة له ، ذلك لأنه عندما سئل الفارابى عن إمكان تكافؤ الأدلة عند إدراك المتناقضات قال : الصواب والأولى أن تقسم الأمور ، وتنظر هل هنى فى ذلك المعنى بحكم واحد أم هى مختلفة الحكم فنقول : إن الأمور منها ضرورية ومنها ممكنة ولا يوجد بالأمور قسم ثالث ، وأن جميع العلوم منها على أحد هذين ، وهى كلها محصورة بهذين ، فأى شىء كان من جملة الممكن فإن مبنى القول فيه على المشهورات والمقنعات والظنون الحسنة والتقليدات وما يشبهها مما هو فى حيز الممكن ، وفى مثل هذه فإنه ليس من المحال أن تتكافأ الأدلة حتى يوجد دليل الشىء والحجة على إثباته ^{٨٥}.

و هنا نلاحظ أن الفارابى لم يهمل التصور الأفلاطونى للمثل التى تعبر عن المطلق بوصفه الموجود الحق الذى لا يتغير ويتصف بالثبات وله عالم مستقل عن عالم الحس النسبى المتغير ، وأن هذا التمايز فى طبيعة الموضوع يستتبعه تمايز وسيلة المعرفة ، فعالم المثل يدرك بالعقل والتأمل وهو عالم يتوفر فيه الثبات المطلق والكمال وهو موضوع المعرفة بالمعنى الدقيق ، وعلى ذلك فموضوع المعرفة عند أفلاطون هو عالم المثل الذى يدرك بالعقل.

ونلاحظ أيضا أنه برغم قناعة الفارابى بضرورة التمييز بين عالم المثل وعالم الحس الواقعى ، فإنه لم يوافق أفلاطون على استقلال عالم المثل المفارق ووظيفته ، فالمثل الأفلاطونية تقوم بوظيفة الكلّيات وهى المعانى العامة الموجودة والتى تفسر بها إمكانية التفكير فى أشياء محسوسة عديدة متشابهة ، كما لم يوافق الفارابى على فكرة الفصل بين عالم الطبيعة وعالم المثل ، وانطلق لعالم الواقع بما فيه من

^{٨٥} د. مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو ، دار قباء ط ٤ ، ٢٠٠١ ص ٥٥ ، ٥٦ ، نقلا عن : G.H.R Parinson : spinoza,s theory of 'knowledge oxford , 1974 . pl

ويلاحظ رغم وضوح هذا النص والغرض منه أن الفارابي يعتمد في التمييز بين النسبي والمطلق على موضوع المعرفة سواء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة ، ونوع العلم والغرض من دراسته. ومع ذلك فإن النص السابق يثير بعض التساؤلات حول العلاقة بين النسبية والاطلاق في المعرفة العقلية منها :

التساؤل الأول : هل المعرفة النسبية معرفة علمية متطورة على عكس المعرفة الكلية المطلقة التي توصف بالكلية والثبات ، وبمعنى آخر هل القول بنسبية المعرفة يعطى الأمل في تنامي المعرفة وتطورها في حين القول بالإطلاق يشير إلى توقفها عند حد الكلي ؟

والتساؤل الثاني : كيف يقول الفارابي بوحدة المعرفة والحقيقة ووحدة المصدر لجميع المعارف والموجودات وفي نفس الوقت يفصل تماماً بين مجال النسبي الممكن وبين مجال الضروري أو المطلق ؟.

والتساؤل الثالث : يدور حول مدى متابعة الفارابي لأرسطو في ربط المعرفة بنظريته في العلم ، ولماذا يقول الفارابي بأن المعرفة الإنسانية بطبيعتها لا تتوقف عند حد لأنها في تنامي مستمر؟

والإجابة على هذه التساؤلات يتضطرنا إلى الرجوع إلى مدى الاختلاف أو الاتفاق بين الفارابي وأرسطو في تعريف الفلسفة وتعريف العلم ، كما تظهر في القول بأن نظرية الفارابي المتأثرة بأرسطو تشير إلى أن إمكانات الإنسان المعرفية ووسائله الإدراكية تمكنه من بناء نظريات عديدة يمكن من خلالها منفردة أو مجتمعة الكشف عن أسرار هذا العالم من مختلف جوانبه ^{٨٤}. وأن نظرية الفارابي في المعرفة العقلية تشير إلى أن مجال المعارف النسبية هو مجال الممكن ، أما مجال

⁸⁴ K.Popper : the logic of scientific discovery New York . 1968

عن موقفه السابق ويتفق مع منهجية أرسطو في البدء من الفيزيقا لنصل إلى الميتافيزيقا ، أو البدء من النسبي أو الجزئي لنتهي عند المطلق أو الكلي .

ويأتي رأى الفارابي في كتابه :تحصيل السعادة مؤكداً لذلك الموقف وخاصة عند فحص المبادئ العقلية والأفعال والملكات التي بها يسعى الإنسان نحو الكمال فيبتدىء وينظر في الموجودات التي هي بعد الطبيعيات ويسلك فيها الطرق التي سلكها في الطبيعيات ، ثم يجعل مبادئ التعليم فيها .كل ما يتفق في أن يوحيد المقدمات الأولى التي تصلح لهذا الجنس ، إلى أن يصار إلى شيء شيء من ما في هذا الجنس من الموجودات ، فيتبين الفاحص عنها أنه ليس يمكن أن يكون لشيء منها مادة أصلاً ، وإنما ينبغي أن يفحص لكل واحد منها ماذا وكيف وجوده ، ومن أي فاعل ولماذا وجوده . فلا يزال يبحث هكذا إلى أن ينتهي إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلاً من هذه المبادئ ، ويعرف أنه المبدأ الأول لجميع الموجودات ويكون هو الذي به وعنه وله وجوده بالأنحاء التي بها يكون الشيء مبدأ للموجودات .

ثم يصف الفارابي كيفية حدوث النظر الإلهي في الموجودات بالنظر في المبادئ الإلهية التي ليست أجساماً ولا في أجسام فيقول : يتدبّر بأقدمها رتبة في الوجود وهو أقربها إليه حتى ينتهي إلى آخرها رتبة في الوجود ، وهو أبعدا عنه في الوجود ، فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها وهذا هو النظر الإلهي في الموجودات^{٨٨} .

أما النظر الإنساني المتعلق بالعلم المدني : فإن هذا النظر أو الفحص لا يتوقف عند حدود المطلق أو الذات وهو نظر عام يتعدى حدود الموجودات التي خارج

^{٨٨} الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١ ص ٦٢

جزئيات وضرورات منطقية يمكن أن نصل إليها ببراهين قبلية تعيننا على الوصول إلى اليقين والصدق في عالم الواقع وليس في عالم المثل، وفي نفس الوقت وافق اتجاه أفلاطون في القول بأن المعرفة هي معرفة بما هو ثابت وليس بما هو نسبي أو متغير، وبالتالي فإن عالم المثل الذي يمثل المطلق والثابت والكلّي هو الموضوع الجدير بالمعرفة.

ولقد أيد العديد من الفلاسفة الذين جاءوا بعد الفارابي ذلك وإن اختلفوا معه في حقيقة ذلك الشيء الثابت أو المطلق، فقد يكون هو الماهية كما قال أرسطو أو الأفكار الفطرية كما قال ديكارت أو مقولات العقل كما قال كانط

٨٦

ولقد حاول الفارابي تحديد درجات المعرفة لا من جهة الموضوع فحسب بل من جهة العارف نفسه ودرجته، وقرر أن معرفة الحكيم تأتي في قمة درجات المعرفة حين قال: إلا أن التي للحكيم أفضل لا محالة لأنها معرفة بالمطلق^{٨٧}.

ثم يصف الفارابي كيفية حصول المعرفة بالموجودات عن طريق معرفة أقصى أسبابها أو ما يسميه بالعلل أو المبادئ الأول، وهي تبدأ عنده بالنظر الإلهي في الموجودات، وعلى ذلك يكون ترتيب المعارف هو: العلم الإلهي أولاً ثم العلم الإنساني، ويكون العلم الإنساني مثال النسبي والعلم الإلهي هو مثال المطلق أو الكلّي. أما عن كيفية حصول المعارف فيكون بالنظر في الموجودات حسب درجاتها وأجناسها وترتيبها حتى نصل إلى أقصى أسبابها، وهو في هذا يتراجع

⁸⁶ د. محمود زيدان: نظرية المعرفة ط ١٩٨٩، ص ١٨٠.
⁸⁷ الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة محمد علي صبيح بمصر ص ٩٥.

وكان أفلاطونياً في السياسة والأخلاق ، وكان أفلوطينياً في الإلهيات وما بعد الطبيعة.

والرجوع إلى نصوص الفارابي ومؤلفاته وخاصة في المعرفة ومقبولات العقل الموصلة لليقين هو فيصل الحكم على آرائه ، ثم الرجوع إلى آراء الباحثين في فكر الفارابي وتقييم أحكامهم في ضوء المبادئ العامة للمثالية والواقعية والانتقادات التي وجهت إلى كل منهما ، لنحدد بعد ذلك موقع نظرية المعرفة الفارابية بين المثالية والواقعية.

والواقع أن هناك العديد من النصوص الفارابية تجمع في نفس الوقت بين أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، وهذا الجمع يشير إلى تميز فلسفة الفارابي بالجمع بين المثالية والواقعية ، وليس في ذلك أية غرابة أو تناقض ، خاصة إذا عرفنا أنه ليس هناك فيلسوف واقعي فقط ، وليس هناك فيلسوف مثالي فقط ، وأن في قمة الواقعية لا بد من المثالية ، كما أن في قمة المثالية لا بد أن تأتي الواقعية ، وهذا ما نراه متحققاً بالفعل في فلسفة الفارابي ، مثال ذلك عند وصفه لكيفية إدراك الإنسان لذاته وطبيعة معرفته فيقول : إن الإنسان معقول ، وليس المعقول منه معقولاً بالفعل ، بل كان معقولاً بالقوة ثم صار معقولاً بالفعل بعد أن عقله العقل أي العقل الفعال ، فليس المعقول من الإنسان هو العاقل ، ولا العاقل منه أبداً هو المعقول ، ونحن عاقلون لا لأن جوهرنا عقل بل لأن العقل طبعي في الإنسان ونور أودعه الله فينا ، وهذا العقل غير العقل الفعال الذي هو روح القدس أو

النفس سعياً لتحقيق الكمال المعرفي ، وهو نظر لا يتم إلا بخطوات وأدوات وقوى مدركة ، ولذا يعتمد على إدراك الغاية وقوة الإرادة.

فالعارف كما يقول الفارابي : يشرع في العلم الإنسان ويفحص عن الغرض الذي لأجله كون الإنسان ، وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه الإنسان ماذا وكيف هو ، ثم يفحص عن جميع الأشياء التي بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال ، إذ ينتفع في بلوغها وهي الخيرات والفضائل والحسنات ويميزها عن الأشياء التي تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال وهي الشرور والنقائص والسيئات ، ويعرف ماذا وكيف كل واحد منهم وعن ماذا ولماذا ولأجل ماذا ، إلى أن يتحصل كلها معلومة ومعقولة متميزة بعضها عن بعض وهذا هو العلم المدني ، وهو علم الأشياء التي بها أهل المدن بالاجتماع المدني ينالوا السعادة كل واحد بمقدار ماله أعد بالفطرة.⁸⁹

رابعاً : المعرفة العقلية بين المثالية والواقعية

لقد تعددت الآراء في الحكم على فلسفة الفارابي وطبيعة آرائه في المعرفة ، هل هي مثالية مفارقة كمثالية أفلاطون ، أم واقعية تجريبية كأرسطو ، أم هي خليط منهما ، معاً بحيث لا نستطيع التمييز في آرائه أيها ينتمي إلى أفلاطون وأيها إلى أرسطو ، وهناك رأى ثالث يرى أن فلسفة الفارابي خليط من آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وأن عظمة الفارابي تكمن في قدرته على استيعاب ومزج هذه الآراء مجتمعة وصبغها بصبغة عقلية وروحية واضحة ، حتى يشبع نزوعه الدائم إلى التوفيق والتقريب بين المذاهب والآراء وإثبات وحدة الفلسفة ، أي وحدة المعرفة والحقيقة ، فكان المعلم الثاني أرسطياً في المنطق والطبيعات ،

⁸⁹ الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١ ص ٦٣، ٦٢

وهرم السلطة لدى الحاكمين ، وفي ممارستها للسياسة الداخلية والخارجية هي صورة واقعية وصورة مختلفة عن جمهورية أفلاطون المثالية^{٩١}.

وكان الخلاف في الحكم على فلسفة الفارابي أحد الدوافع الرئيسية لبحث العلاقة بين المثالية والواقعية في فلسفة الفارابي من خلال نظريته في المعرفة ، وهذا الموقف نفسه هو الذي دفع الدكتور فؤاد ذكريا أن يحدد ملامح مثالية الفارابي في نظرية المعرفة فيرى : أن مثالية الفارابي ليست المفارقة كما كانت عند أفلاطون وليست المطلقة كما كانت عند هيجل ، بل هي أقرب إلى المثالية الذاتية التي تبناها حديثاً كل من باركلي وكانط ، ذلك لأن الفارابي كان يعتقد أن وضوح الأفكار والمعاني يتوقف على وضوح الألفاظ ومعرفة دلالاتها وأغراضها ومقدار صدقها ، ويؤكد على ذلك بقوله : أن مثالية الفارابي قد تميزت بتصور خاص للعالم الخارجي ، فالعالم الخارجي عند الفارابي موجود ومعقول وليس مجرد مجموعة من الانطباعات كما ذكر هيوم مثلاً^{٩٢}.

ولا شك أن هذه الآراء أكدت تأثير الفارابي الكبير بأراء أفلاطون وأرسطو ، وصبغت فلسفة الفارابي بطابع كلي يجمع بين الواقعية والمثالية ، وفي نفس الوقت تؤكد أن الفارابي لم يستطع أن يكون مثالياً تماماً كأفلاطون ولا واقعياً تماماً كأرسطو ولا ميتافيزيقياً تماماً كأفلوطين. وذلك لأن الفارابي من جهة قد تأثر بمثالية أفلاطون في الربط بين عالم الوجود وعالم الروح أو المثل ، كما ظهرت واقعيتها في استخدامه لمقولات الزمان والمكان من خلال مبدأ أو قانون الإنية ،

^{٩١} راجع تصور ذلك في آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ، وكذلك د. محمد عبد المعز نصر : الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين ، الكتاب التذكاري ، تصدر الدكتور مذكور ١٩٨٣ ص ٢٢٨ - ٢٣٠

^{٩٢} د. فؤاد ذكريا ، نظرية المعرفة ، مكتبة مصر ١٩٩١ ص ١١٢ ، ١١٣ نقلاً عن : Barkeley : A treatise concerning the principles of human knowledge , part 1

للولح المحفوظ الذى وضع الله فيه كافة المعارف والعلوم والذى ينهل منه جميع الأنبياء^{٩٠}.

ففى هذا النص يظهر التأثير الكبير للفارابى بآراء ومنهجية وتفكير كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وإلى حد جمعت آراء الفارابى بين أفلاطون وأرسطو مع سيادة الصبغة المثالية على معظم آرائه كما سيظهر فى غيرة من النصوص وتأكيد آراء العديد من الباحثين على ذلك.

وهناك رأى آخر يرى أن إشكالية الفكر المثالى عند الفارابى تنحصر فى تصوره للعالم كما تصوره أفلاطون ، ثم يأتى رأى آخر ويعارضه مؤكداً أن مثالية أفلاطون قد ظهرت فى فلسفة الفارابى عند صياغته لمبادئ الحكم وصورة الحاكم الفيلسوف الذى يتصف بصفات النبوة فى مدينته الفاضلة.

ويعارض هذا الرأى رأى ثالث يرى أن تصور المدينة الفاضلة عند الفارابى وقيامها على مبادئ الأخلاق والعلم هو فى حقيقته تصور واقعى وليس مثالى ، ودليل ذلك عند أصحاب هذا الرأى تشابه آراء الفارابى فى السياسة والأخلاق مع العديد من نظم الحكم الحديثة التى ظهرت فى القرن العشرين وخاصة الصورة العضوية لدولة المدينة الفاضلة ، أو نظرية الخلافة الإسلامية ودولة النبوة ، وفكرة بعض الساسة وتصورهم لدولة السلطان المطلق المتمثل فى قوة مركزية مثلاً أعلى للتنظيم السياسى ، وهذا منا يدفعنا الى القول بأن الدولة الفارابية فى بنائها السياسى وعناصر مكوناتها الفكرية والقانونية والتربوية ، وفى تصويرها لسيادة

^{٩٠} د. حسن حنفى : الفارابى شارحاً أرسطو ، الكتاب التذكارى ، تصدر الدكتور مذكور الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣ ص ١٣٤ - ١٣٥

ولا يتوقف الفارابى عند ترديد المفاهيم الأرسطية فى المقولات بل يحاول تعميق هذه المفاهيم وبيان حقيقتها ومجالات استخدامها عبر محاولة التقريب المستمرة بين مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو وحسم مفهوم الجوهر فيقول : الجوهر فى الفلسفة ضريين : أحدهما الموضوع الأخير الذى ليس له موضوع أصلاً ، والثانى ماهية الشئ أى شئء اتفق مما له ماهية.

ورغم محاولة الفارابى الجمع بين واقعية أرسطو ومثالية أفلاطون ، فإن الوصف المناسب هو وصف مثالية الفارابى بالمثالية الاجتماعية لأنه لم يهتم بالفرد إلا من أجل المجموع ، ولم يهتم بالمعرفة إلا من أجل التعليم ، وهى واقعية أكثر منها مثالية لأنها فى الحقيقة مثالية اجتماعية ، ولأن المبادئ التى وضعها للمعرفة والأخلاق والسياسة هى دعوة لتصحيح الوضع الاجتماعى والقيمى للفرد والجماعة والأمة البشرية ككل .

ودليل ذلك أنه عندما حصر مجال المعرفة فى الذهن لم يهمل دور المعرفة كمحرك نحو الحقيقة لإنقاذ الفرد والمجتمع كذلك من الانحراف ، وحدد آلية التغيير والإصلاح فى استخدام مقولات العقل وملكات النفس سعياً من أجل اليقين ، وفى نفس الوقت فأنا لا ننكر نزوعه نحو الواقعية فى تصويره لبناء الإنسان الفاضل الذى يتحلى بالعلم والخلق وجودة الذهن ، والذى هو رأس المدينة الفاضلة ، ورغبته فى تطبيق الفضائل الخلقية المستمدة من الدين والعرف.

والجمع بين المثالية والواقعية أمر لازم لكل من الفيلسوف والعالم والفنان ومن ثم رأينا الفارابى لا ينكر مجال القول بأن الفكرة الواضحة هى التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بوضوح هدفها وما تحقق من نفع لنا ، وهى فى نفس الوقت مجال

وكذلك في تمسكه بالعقل والمحاكاة كوسيلة للمعرفة ، والإقرار بأن الوجود الطبيعي لا يوجد إلا بالعقل أو التعقل سواء كان بالعقل الإلهي أو العقل الفعال.

ومن جهة ثانية فقد تأثر بواقعية أرسطو خاصة عند اعتماده على عنصرى الاستنباط العقلي والرياضي في تقلص آرائه في المعرفة وسائر أنواع العلوم ، ثم اعتماده أيضاً على فكرة تمايز الجوهر عن الأعراض ، وأن الجوهر هو العنصر الثابت من وراء تغيرات الأعراض.

فالواقعيون يهتمون بالجوهر ويقولون أن للأشياء وجود مستقل عن إدراكى لها ، وأن للأشياء وجود مطلق بصرف النظر عن إدراك الإله لها أو إدراك جميع الأشخاص كذلك ، ولذا جاءت واقعية الفارابي متمشية مع واقعية أرسطو في التوحيد بين الوجود والجوهر ، ورفض موقف أفلاطون في إرجاع الوجود إلى الماهية أى إلى مجموعة الكيفيات المدركة.

ومن ثم جاءت آراء الفارابي في كتاب الحروف مؤكدة لهذه المعاني حين قال : إن الجوهر على الإطلاق هو المستغنى بمماهيته عن سائر المقولات ، وهو يقال على المشار إليه الذى هو لا فى موضوع أصلاً وهو نفس تعريف أرسطو ، ويقال كذلك على كل محمول عرّف ما هو المشار إليه وما به ماهيته وقوامه ، وعلى ما به قوام ذاته ، ولا يقال الجوهر على غير هذين ، فإن المادة والصورة كلاهما ماهية ثلاثية أى حين يصير الجوهر على ثلاثة أنحاء : أحدهما ما ليس له موضوع من المقولات أصلاً ولا هو موضوع لشيء منها ، والثانى ما ليس له موضوع من المقولات أصلاً وهو موضوع لجميعها ، والثالث ماهية أى شيء اتفق مما له ماهية من أنواع المقولات وأجزاء ماهيته ، فيعرض ما هنا أيضاً أن يكون الجوهر إما جوهرًا بالإطلاق وإما جوهرًا لشيء ما.

الفصل الرابع

دور العقل في معارف الحس

أولاً : العقل وماهية الإدراك الحسى

ثانياً : الوجود الحسى والوجود اللفظى

ثالثاً : وظائف الحس المشترك

رابعاً : نقد الفارابى لمعارف الحس

للفعل ، وأن وضوح الفكرة يتحدد بوضوح آثارها ونتائجها العملية وهو ما يجمع عليه أصحاب الفكر الواقعي .

ورغم تباين منطلقات المثالية والواقعية ومحاولة الفارابي التقريبية بين الاتجاهين ، فهو يدافع عن المثالية رغم نفيها للجوهر وعدم الاعتراف به ، وفي نفس الوقت يدافع عن الواقعية التي تقول باستقلال الجوهر المادي عن العقل المدرك سواء كان هذا العقل إلهيا أم بشريا ، وهو في نفس الوقت أيضا لا يوافق المثالية في قولهم أن الوجود هو الإدراك وأن جميع إدراكاتنا ترجع إلى الذات .

وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن مواقف الفارابي النقدية والتحليلية من فلسفة أرسطو وأفلاطون وراء تلك الانتقادات العديدة التي وجهها أصحاب الاتجاهات المادية والواقعية والتجريبية إلى المثالية منذ أفلاطون وحتى الآن .

إلى مشاعر وأحاسيس ، وكذلك تميز القدرة الحاسة بين حس وآخر وهذا الحس قد يكون وهماً تدركه الحافظة وما يتبقى من صور تدركه المفكرة أو الحافظة ، وتلك طبيعة الإدراك الحسى عند استعمال الحواس وكيف تحول المصورة والحاسة وسائر قوى الحس كالمخيلة والحافظة إلى محسوسات ، وهو ما وصفه الفارابى بقوله : إن وراء المشاعر الظاهرة شركاً وحبائل لاصطياد ما يقتضيه الحس من الصور ، ومن ذلك قوة تسمى مصورة وقد رتبت فى مقدمة الدماغ وهى التى استتبت صور المحسوسات بعد زوالها عن ممارسة الحواس أو ملاقاتها ، فتزول عن الحس ويبقى فيها قوة تسمى وهماً ، وهى التى تدرك من المحسوس ما لا يحس ، وقوة تسمى حافظة وهى خزانة ما يدركه الوهم ، كما أن القوة المصورة خزانة ما يدركه الحس ، وقوة تسمى مفكرة وهى التى تتسلط على الودائع فى خزانة المصورة والحافظة ، فيخلط بعضها ببعض ويفصل بعضها عن بعض ، وإنما تسمى مفكرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل فإن استعملها الوهم سميت متخيلة^{٩٤}.

وعند تحليل آراء الفارابى السابقة يتأكد مدى تأثيره بعقلانية كل من أفلاطون وأرسطو وموقفهم من السوفسطائيين بوصفهم أصحاب الاتجاه الحسى الذى يعلى من قيمة وأهمية الإدراك الحسى فيما يحيط بنا لتفسير نشأة الكون من جهة ومعرفتنا العلمية من جهة ثانية.

وكان للسوفسطائيين وعلى رأسهم بروتاجوراس وهيراقليطس وديمقريطس فضل الدعوة للوثوق بمعارف الحس ورفض سائر أشكال المعرفة سواء عقلية أو فطرية وذلك لاعتقادهم بأن جميع معارفنا ترجع إلى التجربة الحسية.

^{٩٤} الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ، الفقرة ٣٦ ص ٦٤

الفصل الرابع

دور العقل في معارف الحس

أولاً : العقل و ماهية الإدراك الحسى

لم يهتم الفارابى فقط بمعارف العقل دون الحس ، بل حاول اثبات العلاقة بين المحسوسات والمعقولات فى العملية المعرفية ، ولذا اهتم بوصف طبيعة الإدراك الحسى وكيفية حدوثه من حيث القوة والضعف وما يترتب عليه من معارف ومشاعر ظاهرة أو باطنة وذلك بمشال محسوس فقال : إن الإدراك يناسب الانتقاش ، كما أن الشمع يكون أجنبياً عن الخاتم حتى إذا طابقه عانقه معانقه ضامة وحل عنه بمعرفة ومشاكلة صورة ، كذلك المدرك يكون أجنبياً عن الصورة ، فإذا اختلس عنه صورته عقد منه المعرفة ، كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذاكرة ، فيتمثل فى الذكر وإن غاب المحسوس^{٩٣} .

ويعصف الفارابى طبيعة الادراك الحسى وكيف يتحول هذا الادراك الى محسوسات ، وذلك من خلال وصف علاقة الحس بالمحسوس حال المعرفة مع احتفاظ الموجود بجوهريته حال إدراكه بالحواس سواء بصر أو شمع أو ذوق بدرجة تتوافق مع قدرة الحاسة ، فكل حس من الحواس الظاهرة كما يقول الفارابى : يتأثر من المحسوس مثل كيفيته ، فإن كان المحسوس قوياً خلف فيه صورته زماناً ، فالبصر إذا حدى الشمس تمثل فيه شبح الشمس فإذا أعرض عن جرم الشمس بقى فيه ذلك الأثر زماناً ، مع ملاحظة أن الأثر المتبقى لا يرجع إلى العضو الحاس نفسه بل يرجع إلى المصورة التى تحتفظ بصور المحسوسات وترجمها

^{٩٣} الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ، الفقرة ٢٣ ص ٦٢

فرد لآخر تبعاً لموضوع الحس أو أداة الحس ، ومن ثم فموضوع الإبصار يختلف عن موضوع السمع فاللون موضوع الأول والصوت موضوع الثاني.

ولأن الإدراك الحسى عملية مركبة من الحاس والمحسوس ، فهو فى حاجة إلى تحديد العلاقة بين الموضوع المدرك ووسيلة الإدراك ، وإثبات أن الفرد الجزئى لا يدرك إلا بالحس أما المحمول فيدرك بالعقل لأنه هو الكلى الذى ينظم الفرد ويحقق الاتصال.

ويأتى الفارابى فى كتاب الحروف متأثراً برأى أرسطو ويردد الكثير من أقوال أرسطو فى تعريف الوجود الحسى وأنواعه وماهية الوجود فى حال القوة وحال الفعل ومتى يقال على الشئ أنه موجود فيقول : الموجود يقال على ثلاثة معان : على المعقولات كلها ، وعلى ما يقال عليه الصادق وعلى ما هو منحاز بماهية خارج النفس سواء تصورت أم لم تتصور. ويفصل الفارابى القول فى ماهية هذه الأنواع حين يقول : وينبغى أن تعلم ما هى الأشياء التى لها ماهيات خارج النفس فتحصل إذاً على المعقولات وعلى ما عليها تقال ، وعلى ما عنها استفادت ماهيتها وهى مادتها ، فلذلك إذا قلنا فى الشئ إنه موجود وهو موجود فينبغى أن يسأل القائل لذلك أى المعنيين قصد ، هل أراد أن يعقل منه صادق أو أراد أن له ماهية ما خارج النفس بوجه ما من الوجوه ، والموجود الذى يعنى به ما له ماهية ما خارج النفس منه موجود بالقوة ومنه موجود بالفعل ، وما هو موجود بالفعل ضربان ، ضرب غير ممكن أن لا يكون بالفعل ولا فى وقت من الأوقات أصلاً فهو دائماً بالفعل ، ومنه ما قد كان لا بالفعل وهو الآن بالفعل وقد كان قبل أن يكون بالفعل موجود بالقوة ، ولا فرق أن تقول بالقوة أو

ومع ذلك فإن بعضهم لم يقف عند حد معرفة الحواس المباشرة ودعا إلى ضرورة تخطي هذه المرحلة من أجل معرفة أفضل وهى التى تجمع بين عمل الحواس وقوى العقل المدركة ، وهذا النوع من المعرفة أطلق عليه ديمقريطس اسم المعرفة المشروعة وهى التى تعتمد على الاتفاق والفحص وعمل العقل ولا تعتمد على قوى الحس الظاهرة كاللمس أو البصر والسمع والمذاق والشم فقط. وهذا رأى هو الذى أيدته بشدة أفلاطون ونراه كثيراً يتردد فى آراء الفارابى المعرفية ، ففى محاوره ثياتيتوس رفض أفلاطون أن يكون الإدراك الحسى هو المصدر الوحيد لمعارفنا ، وأنه ليس كل إدراك يرجع إلى الحواس ، لأن العقل لا الحس له الدور الأكبر فى عملية الإدراك.

ثم سار على نهجه أرسطو حين اعتبر الإدراك الحسى مرحلة أولية لازمة لا بد أن يعقبها مرحلة الإدراك العقلى ، وأكد على أن ملكة الإحساس توجد بالقوة ولا تنتقل إلى الفعل إلا عند ظهور الموضوع الخارجى وتصوره فى الذهن ، وجعل أرسطو هذا الانطباع شرطاً لتحقيق المعرفة بوصفها إمكانية كامنة يحققها ظهور الشيء ولا تكون هى ذاتها إلا تعبيراً عن هذا الظهور⁹⁵.

وحاول أرسطو إثبات أن الإدراك الحسى ودوره لا يتعارض مع أهمية ودور الإدراك العقلى ، وفى نفس الوقت يثبت تمايز الحس عن المحسوس ، وأن الإدراك الحسى الذى بالقوة يتميز عن الإدراك الذهنى الذى بالفعل ، وأن الإدراك الحسى يحدث نتيجة الالتقاء المباشر مع الموضوع ليتولد الإحساس أو الانطباع فى النفس بتوسط الأعضاء الحسية ، وأن هذا الإدراك بطبيعته يتميز بالتغير والاختلاف من

⁹⁵ د. فؤاد ذكريا : نظرية المعرفة ، مكتبة مصر ١٩٩١ ص ١٢٣

التعارض بين معرفة الحس ومعرفة العقل واعتبر الأولى مرحلة أولى بالقوة والثانية هي التي تنقل معارفنا إلى الفعل ، وقد تلقاها الفارابي وجعلها نقطة الانطلاق لبرعته التقريبية وامكان الجمع بين سائر أنواع المعارف ، فالحواس لا غنى عنها في إدراك ظواهر الأشياء وكذلك الأجزاء الظاهرة للعيان ، أما العقل فلا غنى عنه في إدراك الماهيات الكلية التي لا يمكن أن تكون موضوعات للإدراك الحسي ، فالعقل باستطاعته فهم العالم الخارجي وقوانين حركته وتقديم أحكام عامة على تلك الموجودات التي لا تستطيع الحواس فهمها ، وهكذا أيد الفارابي أرسطو عدم الفصل بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية رغم تميز كل منهما وأسبقية الحس على العقل ، وهو الرأي الذي عارضته الفلسفات التجريبية المعاصرة .

ثانيا : الوجود الحسي و الوجود اللفظي

تعرض الفارابي للعلاقة بين الادراك الحسي والتعبير اللفظي الذي يقوم بعملية الوصف أو الحكم على الشيء المرأى في الفصل الثالث عشر من كتاب الحروف وذلك عندما يتحدث الفارابي عن الوجود الحسي ومتى يقال عليه جوهر ومتى يكون موضوع أو عرض ، وعن مفهوم الجوهر والألفاظ والمعاني التي تحدد ماهيته سواء عند الجمهور أو الخواص .

فالجوهر عند الجمهور يقال على الأشياء المعدنية والحجرية التي هي عندهم بالوضع و الاعتبار نفيسه ، وهي التي يتباهون في اقتنائها ويغالون في أثمانها . و قد يستعملون اسم الجوهر مثل قولنا : زيد جيد الجوهر ، ويعنون به جيد الجنس و جيد الآباء وجيد الأمهات ، فالجوهر يعنون به الأمة و الشعب و القبيلة . و كثيرا ما يقولون فلان جيد الجوهر و يعنون به جيد الفطرة التي بها يفعل الأفعال الخلقية أو الصناعية و بالجملة الأفعال الإرادية ، فإن الإنسان إنما يفطر على أن

بالإمكان ، فإن ما هو موجود بالقوة منه ما هو بقوته وإمكانه مسدد نحو أن يحصل بالفعل فقط ، ومنه ما هو مسدد لأن يحصل بالفعل أو لا يحصل^{٩٦} .

وعند مقابلة آراء الفارابي هذه ببعض الاتجاهات الحديثة من أصحاب المعرفة الحسية ، وخاصة أصحاب الاتجاهات التجريبية والتحليلية الأكثر إهتماماً بنظرية المعرفة ، ثم أصحاب الاتجاه المثالي والواقعي على ما بينهما من تناقض حول طبيعة المعرفة الحسية وقيمتها.

ولا شك فإن هذه المقابلة سوف تؤكد لنا مدى أهمية مبحث المعرفة الحسية أو الإدراك الحسى وعلاقته بقوى العقل المدركة في تكوين نظرية المعرفة ، كما يظهر أيضاً قيمة وأهمية آراء الفارابي في إبراز دور معارف الحس عند بادئ الرأي أو أصحاب الموقف الطبيعي واعتبارهم أن الوجود الحسى هو أصل جميع المعارف، ولا نغالى إذا قلنا أن أصحاب المدرسة التحليلية وعلى رأسهم برتراند راسل في مقدمة معسكر التأييد لفكر الفارابي لأن المعرفة الحسية عنده إما معرفة باللقاء أو بالوصف أو بال مباشر ، وأن صدق هذه المعرفة يتوقف على مدى تطابقها مع الواقع أو الوجود ، وأن الوجود الحقيقي عنده ليس هو مجرد وجود الأشياء ، كما أن وجود هذه الأشياء ليس رهنأ بمعرفتها ، لأن الوجود الحقيقي نراه في وجود المعاني والماهيات الرياضية التى يمكن تحليلها أو الوقوف عليها بالعقل وهذا هو الوجود الواقعي الذى لا يتأثر بذاتية الشخص المدرك أو بمعرفته الشخصية ، وهو نفس ما ذهب إليه الفارابي ومن قبله أفلاطون.

ومن الملاحظ أن الفارابي قد استفاد من فكرة أرسطو في أسبقية الادراك الحسى على الادراك العقلى وخاصة عندما أثار أرسطو فكرة عدم التناقض أو

^{٩٦} الفارابي ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ص ١١٦ ، ١١٨ ، ١١٩

وفي هذه المرحلة أيضا ينشأ من يبحث عن علل هذه الأشياء و يحاول التعبير عنها باللفظ ، ومن ثم يستعمل أولا الطرق الخطبية لأنها هي الطرق القياسية التي يشعرون بها أولا فيحدث الفحص عن الأمور التعاليمية والأمور الطبيعية . ثم تبدأ المرحلة الثانية من مراحل الإدراك الحسي بوصفه معرفة بالموجود ، وهي مرحلة الخلاف و المراجعة و التصحيح .

و يصف الفارابي هذه المرحلة بقوله : ولا يزال الناظرون فيها يستعملون الطرق الخطبية فتختلف بينهم الآراء و المذاهب ، و تكثر مخاطبة بعضهم بعضا في الآراء التي يصححها كل واحد لنفسه و مراجعة كل واحد للآخر ولا يزالوا يجتهدون و يجتنبون الأدلة إلى أن يقفوا على الطرق الجدلية ، ولأن السوفسطائية تشبه الجدلية يستعمل كثير من الناس الطرق السوفسطائية في الفحص عن الآراء و تصحيحها ، ثم يستقر في النظر في الأمور النظرية و الفحص عنها و تصحيحها على الطرق الجدلية و تطرح السوفسطائية ولا تستعمل إلا عند المحنة ، فيتبين بالطرق الجدلية إنها ليست كافية بعد في أن يحصل اليقين ، ومن ثم يحدث حينئذ الفحص عن طرق التعليم و العلم اليقين^{١٠٠} .

ثم تأتي مرحلة اليقين عندما يقف الناس على الطرق التعاليمية و تكاد تكتمل أو تكون قد قاربت الكمال فيلوح لهم الفرق بين الطرق الجدلية و الطرق اليقينية ويميل الناس إلى علم الأمور المدنية وهي الأشياء التي مبدؤها الإرادة والاختيار ويفحصون عنها بالطرق الجدلية مخلوطة بالطرق اليقينية .

وهذه هي مرحلة التفلسف حيث تكتمل الفلسفة النظرية والعامّة الكلية ، وينقسم التعليم إلى : تعليم خاص هو بالطرق البرهانية فقط ، وإلى تعليم عام

^{١٠٠} الفارابي ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ، ص ١٥٠ ، ١٥١

تكون بعض الأفعال الإرادية أسهل عليه من بعض.^{٩٧} والجوهر بوصفه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع ينقسم إلى بسيط روحاني كالعقول والنفوس المجردة وإلى بسيط جسماني كالعناصر وإلى مركب في العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس والفصل وإلى مركب منهما كالمولدات الثلاثة.^{٩٨}

ولأن الجوهر يحتاج إلى الأعراض و الأجزاء التي لا تنفك عنه فإن ذلك وراء قول الفارابي : إن ماهية الشيء الكاملة إنما هي بصورته إذا كانت في مادة ملائمة معاضدة على الفعل الكائن عنها ، فإن كان كذلك فإن الفطرة التي كان الناس يعنون بقولهم الجوهر إنما هي ماهية الإنسان والتي بها الإنسان إنسان بالفعل ، فإذا إنما يعنون بالجوهر ماهية الإنسان ، سواء كان ذلك جوهر زيد أو آبائه أو جنسه ، وأيضا فإنهم يظنون أن آبائه و أمهاته و جنسه الأقدمين هم مواده التي منها كون ، ويظنون أن مواد الشيء متى كانت جيدة كان الشيء جيدا ، فهم يعنون بالجوهر ههنا أيضا مواد الشيء و يرون أن ماهية الشيء بمادته فقط ، وآخرون يرون أنها بأجزاء ماهية.^{٩٩}

و الإدراك الحسي كمعرفة بالموجود عند الفارابي يمر بمراحل متعاقبة ، وله متطلبات لكل مرحلة ، ففي المرحلة الأولى يتولد الشوق إلى المعرفة بالموجودات و الصنائع والميل إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة سواء في الأرض أو ما عليها وفي ما حولها وإلى سائر ما يحس من السماء و يظهر ، وإلى معرفة كثير من الأمور التي استتبتها الصنائع العملية من الأشكال و الأعداد والمناظر وغير ذلك .

^{٩٧} الفارابي ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ، ص ٩٨ ، ٩٩

^{٩٨} الجرجاني : كتاب التعريفات ، تحقيق د. عبد المنعم الحفني ، دار الرشد ١٩٩١ ص ٩٠

^{٩٩} الفارابي ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ، ص ٩٩ ، ١٠٠

وبماذا وجوده : فإنه الذي به وجوده وهو فيه ، فإن الذي به وجوده قد يكون فيه وقد يكون خارجا عنه .

وعن ماذا وجوده : قد يستخدم في العلوم التي يحتاج في كثير من الأمور التي فيها ارتياض جدلي ، فإن المتعلم إذا سئل عن شيء منها هل هو كذا أو ليس هو كذا ، فإن المعلم ينبغي أن يجيبه أولا إنه كذلك ، ثم يردف ذلك بحجة جدلية تبين عنها ذلك الشيء و ينتظر من المتعلم أن يأتي بما يطل ذلك الشيء ويناقض ما أورده المعلم لا يجادل ولكن يستزيد من المعلم البيان ويتعلم أن الذي أورده ليس بكاف في إعطاء اليقين^{١٠٢} .

أما حرف ما : فيستعمل في السؤال للدلالة على السؤال عن شيء ما مفرد ، فطلب بهذا الحرف علمه .

ويشير الفارابي الى إمكانية تنوع استخدام الحروف وخاصة حرف ما للدلالة على الوجود الحسي وكيفية التعرف عليه من خلال التعرف على نوعه وجنسه ، وفي ذلك يقول : ولأن الشيء هو أعم ما يمكن أن نعلمه ، فإذا علم أنه دال على شيء ما كقولنا " ما المعنى " سؤال دال على شيء متفق عليه وقد يقرن بمحسوس كقولنا ما الذي تراه وما الذي بين يديك ، وقد يقرن باسم معقول المعنى عرف ضربا من المعرفة كقولنا : الإنسان ما هو فيطلب معرفته وإقامة معناه في النفس وأن تحصل ذاته معقولة ، وقد يقرن حرف ما بنوع من الأنواع بعد أن فهمنا ما يدل عليه اسمه الذي وضع أولا دالا عليه فنقول : الإنسان ما هو والنحلة ما هي ؟ فيجاب عنه بجنس ذلك النوع أو حده .

¹⁰² الفارابي ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، ط ٢ دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ، ص ٢٠٥ ، ٢٠٩

يكون بالطرق الجدلية أو بالخطبية أو بالشعرية ، غير أن الخطبية و الشعرية هي أخرى أن يستعملا في تعليم الجمهور ما قد استقر الرأي فيه و يصح بالبرهان من الأشياء النظرية و العملية ^{١٠١}.

ولأن الإدراك الحسي و معرفة حدوده و علاقته بعوارض النفس و علاقته بالعالم الفيزيائي لا يتحقق إلا بالعقل ، أى بالعمليات العقلية كالتخيل و التذكر و التصور و التجريد الذى يحتاج ضرورة إلى وسيلة التعبير والحكم والفهم ، من اجل ذلك جعل الفارابي الألفاظ الدالة على الكم و الكيف وسيلة التعرف على مقولات الفكر ، و جعل حرف (كم) لمعرفة الكمية وحرف (لم) لمعرفة العلة وحرف (ما) يستعمل في السؤال وحرف (أى) قد يستعمل للسؤال وقد يستعمل للتمييز بين الأشياء ، وحرف (لما) أو (لم) بوصفه حرف سؤال يطلب به سبب وجود الشيء أو سبب وجود الشيء لشيء وهو شبيه بحرف لماذا الذى يستعمل في السؤال فيما قد علم وجوده و صدقه أولاً إما بنفسه وإما بالقياس ، ومتى السؤال يهل يتقدم سؤال لم ؟.

ثم يصنف الفارابي بحال استخدام هذه الحروف والألفاظ وهى فى الأصل مقولات العقل للتعبير عن الموجود في عمومها وفائدة اقتران حرف السؤال بجنس الشيء ، مع ملاحظة ضرورة التمييز بينها عند الاستخدام الفلسفي و بين استخدام العوام لها . فيقول : أصناف الحروف التي تطلب بها اسباب وجود الشيء وعلمه على ما يظهر ثلاث : لماذا وجوده ، وبماذا وجوده ، وعن ماذا وجوده ، فأما حرف : ماذا وجوده : فالذي يدل عليه حد الشيء وهو ماهية ملخصة ، فإذا ن ماهيته هي أحد أسباب وجوده.

١٠١ الفارابي ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق بيروت ، ١٩٩٠ ، ص ١٥٢

والألفاظ المستخدمة للتعبير عن الأشياء المحسوسة ، وإثبات أن الفلسفة ومصطلحاتها وقضاياها لا بد أن تعتمد على تحليل القضايا والأحكام وبيان المعاني وفق مقولات المنطق والبرهان العقلي .

كما كشفت أيضاً عن اهتمامه باللفظ والمعنى وكيفية تركيب الألفاظ للحصول على المعاني المعقولة في النفس ، كما كشفت أيضاً عن موقفه النقدي من معارف العوام المعتمدة على ألفاظ ومعاني خطيئة معتادة ومحفوظة فتحصر أقاويلهم وألفاظهم في الكتابة ، وكيفية تحديد العلوم والصنائع التي تستخدم فيها الألفاظ والحروف التي يستخدمها العوام وغيرهم في التعبير والفهم ، وهى عنده خمس صنائع تعتمد على الألفاظ وهى صناعة الخطاية والشعر والقوة على حفظ أخبارهم وأشعارهم وروايتها وصناعة علم لسانهم وصناعة الكتابة.

ولكى يثبت الفارابى العلاقة بين الوجود الحسى والوجود اللفظى ، كان لابد أن يتعرض لبيان المفهوم من الذات والموجود والجوهر ، كما حرص على بيان حقيقة اللفظ ووظيفته في اللغة كرابطة وثيقة بين الجمل والعبارات وبين الوقائع والأحداث التي يتكون منها الوجود العام ، وإثبات أن وظيفة اللغة عموماً هى تقرير الوقائع واستطارة الانفعالات وإدراك الفضائل وأفعال الخير والتأثير والتعبير عن المشاعر الذاتية وتوجيهها ، أما الألفاظ عند الفارابى فهى دالة على الأجناس والأنواع أو الأعيان والأشخاص والمعاني ، وهى تنقسم إلى نوعين : الألفاظ الموضوعية وهى التي تشير إلى عالم الحس وتحصل معانيها عند مواجهة الموضوعات التي تعنيها ، أما الألفاظ المنطقية فعلى العكس فهى لا تنطوى على أية معان في ذاتها لأنها تشير إلى عالم الوجود الحسى التجريبي بوصفه أصل جميع

ومعنى ذلك أن الجواب على السؤال ما هو الشيء يفيد معنى وفي نفس الوقت يدل على نوع الشيء وبالتالي يفهم الشيء المسؤل عنه ويفهم معناه في النفس ويتصوره الإنسان به ويحصل له في النفس معقول ما ، وقد يلتمس به (أى حرف ما) تفهم معنى النوع الذى يدل عليه ذلك اللفظ ومقصوده وإقامته في النفس كقولنا : ما معنى القوة المدبرة في الدماغ ، وما معنى العالم ، فإن هذه كلها تشرح الأسماء وتحصيل معاني تلك الألفاظ مقصورة بأجزائها التى إذا ألقت حصل منها معنى معقول ملخص مشروح بأجزائه التى يصير بها معقولا مقصوراً في النفس فقط ^{١٠٣}.

وأما حرف أى : فيستعمل للتمييز بين الأشياء ، ويستعمل أيضاً سؤالاً يطلب به علم ما يتميز به المسؤل عنه وما ينفرد أو ينحاز به عما يشاركه في أمر ما ، ويستعمل هذا الحرف في السؤال عما تصورناه بما يدل عليه اسمه وجنسه والتمسنا بعد ذلك أن نتصوره ونعقله ونفهمه في أنفسنا عما ينحاز وينفرد به ويتميز عن كل ما يشاركه في ذلك الجنس ، وبما إذا عرفناه كنا عرفنا به ذلك النوع فنقول في الإنسان مثلاً أى حيوان هو ، والنخلة أى نبات هى ، وربما لنا أى شيء هو ، فإن الشيء يجرى في بادىء الرأى بجرى أعم الأشياء للمسؤل عنه ^{١٠٤}.

ومعنى ذلك أن آراء الفارابى التى وردت في كتاب الحروف أظهرت قدرته على استخدام مقولات العقل في المعرفة عموماً ، وإثبات دور العقل في اليقين الحسى ، كما أنها قد كشفت عن قدرته في تحديد العديد من المفاهيم والمصطلحات الفلسفية كالذات والجوهر والوجود وغيرها وبيان وظيفة اللغة في تقدير الوقائع ومعرفة حقيقة الشيء المراد معرفته عن طريق وضوح المعانى

^{١٠٣} الفارابى ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، ط٢ دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ، ص ١٦٥-١٧١
^{١٠٤} الفارابى ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، ط٢ دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ، ص ١٨١ ، ١٨٢

النفس ، وبالجملـة على كل متصور ومتخيل فى النفس وعلى كل معقول كان خارج النفس^{١٠٥}.

وهكذا فى كل مصطلح يشير إلى مقولة من مقولات الوجود العام كالجوهر والعرض والعلـة والزمان والمكان وما يتصل بها من عوارض قليلة المكث سريعة الزوال مثل الغضب وغيره فما كان منها فى الأجسام سميت عوارض جسمانية ، وما كان منها فى النفس سميت عوارض نفسانية ، وكل ما هو بالعرض فى شىء ما فإنه موجود فيه على الأقل ، وكل ما هو بالذات لا بالعرض فهو إما دائم فيه وإما فى أكثر الأوقات ، فالجوهر هو المقابل للعرض وهو يقال على ذات الشىء فهو ذات مضافة ويقال على ماهية شىء وجزء من ماهيته وبالجملـة لكل ما أمكن أن يجاب به فى أى شىء كان فى جواب ما هو ذلك الشىء^{١٠٦}.

ثالثاً : وظائف الحس المشترك

عندما بحث الفارابى علاقة المعرفة الحسية بالمدركات والقوى العقلية ركز على العامل المشترك فى جميع المدركات وسماه بالحس المشترك ، ومن ثم حدد الفارابى أهم وظائف الحس المشترك وحصرها فى التمييز بين المحسوسات والتوسط لدى قوى التصور والتخيل لتقدم صور متميزه واضحة أمام العقل ، وكذلك فى التمييز والتهديب والتنقيح لكافة المحسوسات وأوضح ذلك فقال : إن الأشياء المحسوسة هى غير المعلومة ، والمحسوسات هى أمثلة للمعلومات ، وقبـد

^{١٠٥} الفارابى ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، ط ٢ دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ، ص ١١٥-١١٦
^{١٠٦} الفارابى ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدى ، ط ٢ دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ، ص ٩٦-٩٧ وكذلك

المعارف ، ومن ثم فإن الصديق لقضية ما أو واقعة ما يحتاج إلى واقعة خارجية أخرى مماثلة لها في العالم الخارجى .

وهنا تأتى مهارة الفارابى فى استخدام مقولات العقل النظرى التى صاغها فى صورة أسئلة ثم فى صورة مفاهيم لغوية عند التعبير عن الوجود الحسى المتميز عن الوجود الإنسانى وروحه وتحديد المفاهيم المستخدمة للتعبير عن هذا الوجود مثل :

مفهوم الموجود : ففى اللغة الموجود اسم مشتق من الوجود والوجدان ، وعند الجمهور يعنون به أن يحصل الشئ معروف المكان ، وأن يتمكن منه فيما يراد منه ويكون معرضاً لما يلتمس منه ، وقد يعنون به أن يصير الشئ معلوماً كقولهم وجدت زيداً كريماً أو لثيماً فإنما يعنون به عرفت زيداً كريماً أو لثيماً لا غير .

وفى سائر اللغات فالموجود لفظة تستعمل فى الدلالة على الأشياء كلها ولا يخصون بها شيئاً دون شئ ، ويستعملونها فى الدلالة على ربط الخير بالمخير عنه وهو الذى يربط المحمول بالموضوع ارتباطاً بالإطلاق من غير زمان ، وإذا أرادوا أن يجعلوه مرتبطاً بزمان محصل ماضى أو مستقبل استعملوا كلمة الوجودية وهى كان أو يكون أو سيكون الآن .

وعند استخدامهما فى العلوم النظرية : فالموجود لفظ مشترك يقال على جميع المقولات ، وهى التى يقال على كل مشار إليه سواء كان فى موضوع أو لا فى موضوع ، والأفضل أن يقال إنه اسم جنس من الأجناس العالية على أنه ليست له دلالة على ذاته ، لأن الموجود لفظ يقال على جميع أنواعه مثل اسم العين ثم يقال على كل ما تحت نوع نوع بتواطؤ على أنه اسم أدل لذلك النوع ، ثم لكل ما تحت ذلك النوع ، وقد يقال على كل قضية كان المفهوم منها هو بعينه خارج

وهنا ملاحظة : هي أن رأى الفارابى لا يتعدد كثيراً عن رأى أرسطو رغم الاختلاف الظاهرى بينهما بدليل أن طبيعة الحس المشترك وماهيته عند الفارابى أنه قوة عاقلة تدرك المحسوسات المشتركة كالحركة والسكون والشكل والمقدار والعدد والوحدة والترابط كماً وكيفاً وتتلقى مختلف الإحساسات من الحواس الخمس وتدرك ما هو مشترك بينها ، ولأن هذا الحس عنده ينسلخ من هذه الصورة المفارقة للمحسوس ولا يدرك الصورة إلا فى مادة وإلا مع علائق المادة ، ورغم هذا القول فإن رأى الفارابى غير ما قرره أرسطو من قبل ، لأن الحس المشترك عند أرسطو هو الحس الباطن الذى تجتمع عنده جميع الإحساسات عبر الحواس الظاهرة فهو الإحساس الحقيقى ومركز تلاقى الإحساسات ، أما الفارابى فيقرر أنه الحس الظاهر وليس هو الحس الباطن أو حس المشاعر أو الأحاسيس ، ومن ثم فإن هذا الحس المشترك أو الظاهر عنده لا يدرك زبداً من حيث هو بل يدرك أحواله من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك حتى لو كانت تلك الأحوال داخلية فى حقيقة الإنسانية ويشارك فيها الناس كلهم ، على حد تعبير الفارابى نفسه ^{١٠٩}.

ودليل آخر على تميز رأى الفارابى عن ما قدمه أرسطو فى وظائف الحس المشترك وماهيته هو أن الحس المشترك عند الفارابى ليس معناه أن تحصيل المعارف يتم بطريقة آلية أو طبيعية بل لابد من إعمال العقل فى التفكير والتذكر لاسترجاع هذه المعارف والحكم عليها ، ولذا انتقد الفارابى رأى أرسطو الذى أورده فى كتاب البرهان وهذا النقد يفسره العديد من الباحثين على أنه تأييد أو تأثر من جهة الفارابى بالمعلم الأول وخاصةً بضرورة المعرفة ولزومها.

^{١٠٩} الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ، فقرة ٣٧ ، ص ٦٤

يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات دون توسط ، وليس الأمر كذلك لأن بينها وسائط وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه فيؤدي الحس المشترك تلك إلى التخيل ، والتخيل يؤدي إلى قوة التمييز لتعمل التمييز فيها تمييزاً وتنقيحاً ويؤديها به منقحة إلى العقل فيحصلها إلى العقل غاية ^{١٠٧}.

وهنا يمكن ملاحظة الفرق بين الفارابي وأرسطو ، لأن أرسطو قد نبه إلى غموض وظائف الحس المشترك حين قال : إن وظيفة الحس المشترك تعنى إدراك الإحساس بالإحساس ، وأن الحس المشترك وحده القادر على إدراك تلك المحسوسات والتمييز بينها ، وأن كل حاسة وحدها لا تستطيع ذلك لأن الحس المشترك هو ما يدرك في آن واحد أن هذا المحسوس يخالف لذلك تبعاً لاختلاف المحسوسات الفعلية واختلاف الحواس التي تنقلها.

وهذا الرأي قد انتقده الفارابي ثم انتقده ابن رشد بعد ذلك عند تلخيصه لكتاب النفس لأرسطو ورفض الإيحاء بأن الحس المشترك يشير إلى الحاسة السادسة فقال ابن رشد : إنه لو كان هناك حاسة سادسة غير هذه الحواس الخمس لكان لها عضو خاص آخر أو محسوس آخر ولكننا نجد أن كل واحدة من هذه الحواس تدرك محسوساتها وتدرك مع هذا أنها تدرك فهي تحس الإحساس وكأن نفس الإحساس هو الموضوع لهذا الإدراك ^{١٠٨}.

¹⁰⁷ الفارابي ، أبو نصر : رسالة في جواب مسائل سئل عنها ، ضمن كتاب الجمع بين رأى الحكيمين فقرة ٢٨ ، ص ٨٥

¹⁰⁸ راجع في ذلك : أرسطو ، كتاب النفس ج ٣ ص ٤٢٥ ، وفي الترجمة العربية ص ٩٤ ، وكذلك ابن رشد تلخيص كتاب النفس لأرسطو تحقيق وتقديم د. احمد فؤاد الأهواني النهضة المصرية ١٩٥٠ ص ٥٧-٥٥

ورغم الاختلاف الواضح هنا بين أفلاطون وأرسطو يأتي الفارابي ويرى أن قول الحكيمين قريباً من بعضهما البعض وإن ظهر أن هناك خلافاً فإن ذلك يرجع إلى أن القولين قيلاً في موضوعات مختلفة في توضيح نظريات مختلفة .

وبعد عرض آراء كل من الفارابي وأفلاطون وأرسطو في المعرفة الحسية وعلاقتها بالمعرفة العقلية ، وعند مقارنة رأى الفارابي هذا بما يقابله في الفكر المعاصر يمكننا القول أنه : بالرغم من أن الإدراك الحسى مصدر كافة المعارف سواء عقلية أو تجريبية أو مثالية ، فإن الخلاف لا يزال مستمراً حول مقدار الثقة بمعارف الحس ومدى الوثوق بمعارف الحس المشترك ، وهل يمكن الوقوف عندها واليقين بما أم نعتبرها مرحلة وخطوة سابقة على معارفنا ويجب أن نتخطاها نحو التجربة والموقف ومعارف العقل؟.

وبالفعل فقد كان هذا التساؤل والخلاف بين أقطاب الفكر الفلسفى من اليونان والعرب وراء ظهور العديد من النظريات التى تفسر الإدراك الحسى وجعلت منه محوراً للبحث فى نظرية المعرفة، وتلك أهم النظريات التى تناولت الحس المشترك ووظائفه فى الفلسفات المعاصرة :

النظرية الطبيعية: *Naiva realism*:

وهى التى تعرف بالواقعية الساذجة أو بالموقف الطبيعى وقد عبر عنها توماس ريد (T. Reid (1710-1796 بقوله : إننا ندرك الأشياء المادية إدراكاً مباشراً دون وسيط سوى الحواس الخمس ، ولذا فإن مظهر الشئ هو حقيقته ، وحقيقته هى ما يبدو لنا منه وأن لكل شئ مَادى وضع مكانى محدد ثلاثى الأبعاد وله وجود مستقل عن وجودنا وإدراكنا له.

وهذا الرأي يؤيده قول أرسطو إن طالب المعرفة أحد اثنين : إما أن يطلب ما
يجهله وإما أن يطلب ما يعلمه. فإن كان طلبه لما يجهل فكيف يوقن بعد العلم أنه
قد حصل ما كان يطلبه ، وإن كان طلبه لما يعلم فطلبه الثاني فضل لا يحتاج إليه
. وهذا القول لا يوافق عليه الفارابي ويرد عليه بقوله : وهذا شك أورده أرسطو
في كتاب البرهان.

ثم يأتي قول الفارابي معلقاً على كلام أرسطو والذي يدل على عدم موافقته
عليه وخاصة قول أرسطو : إن من فقد حساً ما فقد فقد علماً ما فيدل على أن
الفارابي وكذلك أرسطو لا يوافقوا ولا يتحمسوا لمعرفة الحس ، ولا لمن يطلبها
رغم هذا القول المشهور عنه "من فقد حساً ما فقد فقد علماً ما". وإلا لما وصف
هذه المعرفة وحصولها إلا إرادى في النفس فهو يقول : فالمعارف إنما تحصل في
النفس بطريقة الحس وهي تحصل من غير قصد شيئاً فشيئاً ، ولا داعى لتذكر
الإنسان بعد حصول جزء منها.

ورغم اتفاق كل من الفارابي وأرسطو على أفضلية المعرفة العقلية على
معارف الحس ، فيأتي الفارابي ويصف المعرفة الحسية بالعلم على أساس أنها
عملية تذكر وتفكر وأنها مكتسبة وليست عملية طبيعية أو آليه كما وصفها
أرسطو ، ثم يعبر عن ميله إلى رأى أفلاطون ويأتى ذلك في قوله : أما أفلاطون
فيرى أن العلم تذكر وأن التفكير هو تكلف العلم ، والتذكر تكلف الذكر ،
والطالب مشتاق متكلف (أى المعارف) فمهما وجد فيما قصد معرفته دلائل
وعلاقات ومعاني ما كان في نفسه قديماً فكأنه يتذكر عند ذلك.

ومعنى ذلك أن حصول المعرفة الحسية هو انتقال للعقل من القوة إلى الفعل، وأنه عن طريق العقل الفعال وحده يستطيع الإنسان أن يحصل المعاني الكلية عن الأشياء وبهذا يتحول الإدراك الحسي إلى إدراك عقلي كما يقول الفارابي^{١١٠}.

نظرية الواقعية التمثيلية : Representative Realism

وقد ظهرت هذه النظرية في مواجهة النظرية السابقة التي تقول بالأفكار النظرية والمعارف المباشرة ، وقد تزعم هذه النظرية جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) الذي أكد على أن الفلسفة هي العلم المهتم بدراسة العقل البشري ، وأن الإدراك الحسي هو جملة من الخبرات التي تتألف من الإحساس والاستبطان الذي يمثل الوعي بالعمليات العقلية ابتداءً من الإدراك الحسي نفسه ثم التذكر والتفكير والاستدلال وغيرها ، وأن العقل مجرد صفحة بيضاء ليس به أفكار أو أحاسيس بالفطرة ، و لكن الخبرات الحسية هي التي تملأها بالأفكار والمعارف ، وبالتالي فإن هذه الخبرة الحسية هي مصدر جميع أفكارنا وتعتمد عليها جميع معارفنا .

وكان تأثير هذه النظرية كبيراً لأن لوك قد أكد من خلالها على أن العقل البشري يجب أن يكون الموضوع الأساسي لكل بحث فلسفي ، وأن الفلسفة هي العلم الذي يجب ان يهتم بدراسة الأفكار وطريقة تكوينها والعلاقات بينها ، ومدى ترابطها ، وأن العقل هو أداة البحث في المعقول والكشف عن الحقائق وتحديد العناصر الأولية للمعرفة ، وكيف تنتقل معارفنا من النظر الى العمل ، ومن المحسوس الى المعقول .

^{١١٠} د. حسين على محفوظ : الفارابي في المراجع العربية . بغداد ١٩٧٥ ، ص ٣٥٧

وقد قوبلت هذه النظرية بانتقادات عديدة أهمها القول : أننا ندرك الأشياء المحسوسة بطريقة غير مباشرة وليس بطريقة مباشرة ، وأننا نستطيع التمييز بدون الإدراك الحسي بين ظواهر الأشياء وحقائقها . وقد وصف أصحاب هذه النظرية الركون الى معارف الحس بالموقف الطبيعي الذي يجب أن يتصف بالموضوعية لأنه قائم على معارف الحس الظاهرة ، وأكد أصحاب هذه النظرية أن الموضوعية فقط تتحقق فيما له شكل ومقدار وحركة وسكون وامتداد ، وليس فيما يمكن أن نتصوره من ألوان وأصوات وروائح وطعوم او حرارة أو برودة ، أو أن يرجع ذلك لمجموعة الانفعالات الذاتية التي تحدث نتيجة لما تتأثر به حواسنا ، وقد رد هؤلاء على باركلي عندما ربط بين قولهم بالمعرفة الحسية والموضوعية ، فقالوا إننا لانقصد بالموضوعية وجود الكيفيات في الأشياء كوجودها في الإحساس ، وأن في الشيء الملون إحساسا باللون ، وأن في الشيء الحلو إحساسا بالحلاوة كما توهم باركلي .

و هذه النظرية دفعتنا للرجوع إلى الفارابي الذي يؤكد صراحة على أن المعرفة الحسية لا تقف عند مجرد الإدراك الحسي المباشر ، بل لابد من تحول هذه المدركات عن طريق قوى العقل من حال القوة إلى الفعل ، لأن الإدراك الحسي لا يتم في غياب العقل ، وهو يؤكد هذا المعنى بقوله : إن الأشياء المادية إذا ما أدركها العقل تحولت إلى معقولات وصار لها وجود في العقل يخالف وجودها المادي ، وأن العقل يكون في الإنسان بالقوة ، فإذا ما أدرك الإنسان بحواسه صور الأجسام الخارجية أصبح العقل عندئذ موجوداً بالفعل .

ضريين : جوهر هيولاني وجوهر صوري ، والجسم على ضريين : جسم طبيعي وجسم صناعي ، فالأجسام الطبيعية أيضاً على قسمين : قسم له حياة كالحيوان وقسم ليس له حياة كالأسطقسات ، والجسم الصناعي كالسرير والثوب وما يشبههما . ويشترط الفارابي لمعرفة هذه الأنواع والمبادئ عدم الاعتماد على الحس وحده ، ولذا يقول : كذلك لا بد من معرفة أن الهيولي آخر الهويات وأحسنها ولولا قبوله للصورة لكان معدوما بالفعل وهو كان معدوما بالقوة ، فقبل الصورة فصار جوهرًا ، ثم قبل الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة فصار اسطقسات أى عناصر ، ثم يتولد عنه صنوف المواليد والتراكيب^{١١٢} .

ورغم البون الشاسع بين تعبير الفارابي وآراء لوك فإن المدقق في غاية كلام الفارابي يدرك أنه لا يقول بمعارف الفطرة والطبيعة ولا بالإدراك المباشر المكون للحس المشترك ، بل يقول بمعارف مكتسبة بالخبرة والتعلم ، ومعرفة حقائق الأجسام ومكونات الجواهر ومبادئها وكلها معارف لا تأتي بالحس المباشر أو عن طريق الحواس بل تأتي عن طريق مقولات العقل وقواه المدركة .

نظرية المعطيات الحسية : Sense Data Theory

أطلق البعض على هذه النظرية اسم النظرية التصورية أو الإنطباعية ، لأن أصحابها لم يهتموا فقط بما يعطيه الإدراك الحسى من انطباعات ، وذلك لإمكان إدراك المعاني بغير اشتقاقها من الصور المحسوسة المقابلة لها ، وأن أصحاب هذه النظرية مع إيمانهم بباطنية المعرفة مؤمنون بالعلم الطبيعي الدائر على الأجسام وتغيراتها .

^{١١٢} الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، رسالة في جواب مسائل سئل عنها ، فقرة ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ص ٨٧

وقد أقام لوك نظريته على دعامة أساسية هي أن القبول العام لبعض الأفكار التي يقال إنها فطرية لا يثبت فطريتها وإنما قد يثبت رسوخها بالتجربة ، وعلى ذلك لا تقبل الأفكار التي يقال إنها فطرية ، ذلك أن الأطفال وضعاف العقول والبدائيون لا يدركوا مبادئ المنطق وبعض مقولات الصدق واليقين كالهوية وعدم التناقض ، ولا حتى مبادئ الأخلاق الأساسية ، ولذا فهم لا يدركوا الحقائق العامة ولا دقائق الأمور بسهولة ، بل إنهم يقضون وقتا طويلا للتأكد من معارفهم أو حتى إدراك ماهية بعض القضايا العامة^{١١١} .

وعند مقارنة آراء لوك بما أورده الفارابي في كتابه : الجمع بين رأي الحكيمين نرى بعض التقارب أو التوافق خاصة عندما يتحدث عن الجوهر والعرض وكيفية إدراك الأمر الجزئي بهدف الحصول على معنى كلى يقبله العقل . فالفارابي يبدأ بتحديد هوية الشيء المدرك فيقول: الأشخاص ضربان : ضرب لا نعرف من موضوعاته ذواتها و لا شيئا خارجا عن ذواتها و هو شخص الجوهر الذي يقال على موضوع ولا في موضوع ، وأشخاص الجواهر إنما تكون معقولة بكليتها ، وكليتها إنما تصير موجودة في أشخاصها.

ومعنى ذلك عند الفارابي : أن معرفة الجواهر أي الأشياء على الحقيقة لا تكون بمجرد الإدراك المباشر لها بل لابد من معرفة أقسامها وطبائعها بعد تكونها بالفعل ، وأن ذلك يتم بالطريقة الغير مباشرة أي بقوى العقل وليس بوسائل الحس البشري ولا بد من معرفة الأسطقسات أي المبادئ والعناصر الأساسية بوصفها مبادئ الجواهر المركبة من النار والهواء والماء والأرض ، ثم الجواهر الأخرى المركبة من الأجسام الطبيعية و الصناعية ، ولأن الجواهر كما يقول الفارابي على

^{١١١} د. محمود زيدان : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٩ ص ٦٠ نقلاً عن :
J. Lock: Essay concerning human understanding book 2 P 12-23

نظرية اللغة العادية : Ordinary Language Philosophy

شارك في هذه النظرية الفيلسوف النمساوي لود فيج فنحشتين (١٨٨٩-١٩٥١) وزميله جلبرت رايل (١٩٠٠-١٩٧٦) وقامت على أساس أن اللغة العادية هي خير تعبير عن الواقع المعاش ، ورفض الادعاء بأن صياغة المشكلات الفلسفية تحتاج في فهمها وصياغتها إلى لغة فنية واصطلاحية ومفاهيم خاصة . واعتمدت هذه النظرية على محاولة فهم طبيعة العقل الإنساني وإدراك تكامل الشخصية وفهم ثنائية الجسم والنفس ، وأن هذه الثنائية لا معنى لها بالقياس إلى وحدة الإنسان في الواقع التحريبي الذي لا انفصل فيه بين جسم ونفس ، ولذا فإننا نعي حالاتنا النفسية ليس بالاستبطان ولكن بأقوال وأفعال سلوكية تقبل الملاحظة الخارجية ، وأن العملية الداخلية أو الباطنية بوصفها جملة العمليات النفسية والشعورية في حاجة إلى معايير خارجية للفهم والحكم والتوجيه^{١١٤}.

ولا شك أن هذه النظريات رغم اختلافها وتنوعها فإنها تهم بقضية الحس المشترك ، وكذلك الإدراك الحسي وطبيعته سواء كان مباشراً أو غير مباشر ، لأننا لا ندرك الأشياء ذاتها ولكن ندرك الحس المشترك فيما بينها من خلال عملية تحوله من القوة إلى الفعل ، وسواء استخدمنا اللغة العادية أو تصوراتنا المباشرة أو خبراتنا فإن الإدراك الحسي كما يرى الفارابي هو عملية لا قوام لها بدون قوى العقل كالمصورة والمخيلة والمفكرة والحافظة ، وأن الحواس كلها لا تستطيع إدراك الحقائق والأشياء والحكم عليها لأن ذلك من وظائف العقل، فليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، ولا من شأن المعقول من حيث

^{١١٤} د. محمود زيدان نظرية المعرفة ص ٧٧ ، ٧٩ نقلا عن :

Wittgenstein: Philosophical investigations, Oxford, 1958 P309

وقد قدمت هذه النظرية تفسيرات جديدة للإدراك الحسي ، على الرغم من أن العديد من الفلاسفة المحدثين وخاصة من أصحاب المدرسة التحليلية قد شاركوا في بنائها مثل : جورج إدوارد مور ، وبرتراند راسل وديفيد هيوم ، ثم بعض فلاسفة المدرسة المثالية أمثال : باركلي وكانط وكذلك جون ستيوارت مل . ورغم اختلاف رؤى هؤلاء الفلاسفة فإنهم اتفقوا على المبدأ العام في الحكم على الإدراك الحسي المباشر وقالوا : إن ما ندركه مباشرة ليس الأشياء ، وإنما انطباعنا وأفكارنا عن هذه الأشياء ، ثم عن طريقها بعد ذلك ندرك الأشياء ، ولذا فإن تصورنا للشيء المادي ليس سوى مجموعة أفكارنا وانطباعاتنا التي تكون المعطى الحسي للشيء المدرك ، وهذا معنى القول بأن إدراكنا للأشياء غير مباشر .

وإذا رجعنا إلى الفارابي مرة ثانية نجد فرقا كبيرا ورأيا مخالفا ، لأن الإدراك الغير المباشر عنده هو : إدراك العقل الفعال حال انتقاله إلى عقل الإنسان ، وليس هو مجرد الانطباع الأولي للمعطى الحسي ، ولأن عملية الإدراك كما يصفها الفارابي تمر بثلاث مراحل : الأولى عندما يكون الحس في حالة الاستعداد للمعرفة ويسمىها الفارابي حالة الاستعداد للتحصيل قبل أن يحصل شيئا ، والثانية عندما يكون المدرك معقولا أو عقلا بالفعل حين يدرك الإنسان بحواسه شيئا ماديا وهو متأثر بالعقل الفعال ، والثالثة حين يدرك الإنسان المعنى الكلي المعقول الذي ما كانت الصورة المحسوسة إلا مثلاً يندرج تحته ، ومعنى ذلك أن إدراك المعاني الكلية هو الصورة المثلى للإدراك الغير مباشر ، وهو ليس تحصيلاً من الإنسان يحصله من الأشياء التي تقع له في تجربته الحسية بل هو نقل عن العقل الفعال المفارق للإنسان والذي يتلوه في المرتبة ^{١١٣} .

١١٣ د. حسين علي محفوظ : الفارابي في المراجع العربية ، بغداد ١٩٧٥ ص ٣٥٧ ، ٢٥٨

رابعاً : نقد الفارابي لمعارف الحس

كان من الطبيعي أن يرفض الفارابي الوثوق بمعارف الحس وأن ينتقد المعرفة الحسية سواء التي قدمها الطبيعيون الأوائل ، أو تلك التي قدمها فلاسفة السوفسطائية ، ومن ثم إبتدأ الفارابي بنقد الفكر السوفسطائي الذي كان يثق في معارف الحس إلى أعلى درجة ، وكشف التناقض الذي وقع فيه أصحاب المعرفة الحسية ، مؤكداً على أن أهمية معارف الحس لا تقاس بأهمية وصدق معارف العقل ودرجة اليقين بها عندما يستخدم العقل في البرهنة والحكم على ما تأتينا به الحواس ، وقد استعان الفارابي في نقده لمعارف الحس على ما قدمه كل من سقراط و أفلاطون وأرسطو من نقد للمعرفة الحسية وأصحابها ، مع ملاحظة بعض أوجه التشابه والاختلاف بين نقد الفارابي والانتقادات التي وجهها بعض الفلاسفة أصحاب الاتجاه العقلي للمعرفة الحسية .

ورغم اهتمام رجال الفكر السوفسطائي بالمعرفة الحسية والقول بالتغير فإننا نرى البعض منهم يتراجع عن فكرة الوثوق الكامل بمعارف الحس ، ولعل موقف هيراقليطس يكشف أحد جوانب التناقض في الفكر السوفسطائي ، فهو يعلو من قيمة المعرفة الحسية وفي نفس الوقت ينكر امكانية التحقق أو التصديق بها ، وفي ذلك يقول : إنني أقدر موضوعات البصر والسمع والتعلم أكثر من أى شئ آخر ، ثم يتراجع عن هذا التأييد المطلق حين يقول : إن الأعين والأذن مضللة لمن كانت نفوسهم بربرية ، ويقول أيضاً إن لم تتوقع ما ليس متوقعاً فلن تجد الحقيقة أبداً ، وهذه إشارة إلى ضرورة عدم الوقوف عند معارف الحس فقط لقصورها واقتصارها على إدراك الجزئيات دون الكليات.

هو معقول أن يحس، ولن يتم الإحساس إلا بآلة جسمانية، ولن يتم الإدراك العقلي بآلة جسمانية بل بالروح الإنسانية التي تتلقى المعقولات بعقول جوهر غير جسماني وغير متجزئ ولا يمكن ولا يدرك بالحس لأنه من حيز الأمر^{١١٥}.

ومعنى ذلك أن عملية الإدراك كما يرى الفارابي لا تقوم بها الحواس وحدها ولا حتى قدرات العقل إلا بواسطة الروح الإنسانية حاملة القوى المدركة والمتلقية للمعارف العلي والمتحكممة في المحفوظات وسائر المدركات سواء ظاهرة أو باطنة.

وتعليل ذلك عند الفارابي أن الإحساسات أو المدركات سواء ظاهرة أو باطنة تجتمع عند قوة تحتفظ بالمصورات والإحساسات وإن زالت، وهذه القوة أيضاً مكان لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم، وبالتالي فإن المدرك بالحقيقة هو ما يتصور فيها سواء ورد عليها من خارج أو صدر إليها من داخل، فما تصور فيها يحصل مشاهداً، فإن أمكنها، أى أمكن ادراكها الحس الظاهر تعطلت عن الباطن وإذا عطّلها الظاهر تمكن منها الباطن الذي لا يهدأ، وإذا اشتد يستولى بسلطانه فحينئذ لا يخلو من وجهين: إما أن يعدل العقل حركته ويغلى غليانه، وإما أن يعجز عنه ويعذب عن جواره فإن اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل في الخيال قوة مباشرة في هذه المראה فيتصور فيها الصورة المتخيلة فتصير مشاهدة.

وهكذا تكون وظائف الحس المشترك عند الفارابي محصورة في التمييز والتقدير والتهديب والتنقيح للمحسوسات والمصورات والمتخيلات، وأنه عن طريقها يمكن تحقق المعرفة بالجواهر والأعراض.

^{١١٥} الفارابي، أبو نصر: الجمع بين رأى الحكيمين، مطبعة الكتبي بمصر، فقرة ٤٢، ٤٣ ص ٦٦

الباطن لا يدرك المعنى حرفاً بل خلطاً ، وأن الوهم والتخيل أيضاً لا يحضرا في الباطن صورة الإنسانية حرفاً أى حرفياً ، بل على نحو ما تحس به من خارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف وأين ووضع ، فإذا حاول أن يتمثل في الإنسانية من حيث هى الإنسانية بلا زيادة أخرى لم يمكنه ذلك بل إنما يمكنه استنبات الصور الإنسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وإن فارق المحسوس^{١١٦}.

كما اعتمد الفارابى في نقده لمعارف الحس على فكرة ثبات الجواهر وتغير الأعراض ، وفي ذلك يأتى قوله : عند التمييز بين الجواهر والأعراض وطبيعة كل منهما وعلته نجد أن جوهرًا قائمًا بذاته تطرأ عليه الأعراض وتبطل عنه وهو باق ، وهذا الجوهر الحامل للأعراض ذو مقدار ما يجعل ذلك العرض كمًا ويصيره مقولة ، ثم نجد للجواهر أحوالًا تتغير من بعضها إلى بعض مثل ماله لونا وله علما وله قوة وله انفعالا وله فضيلة وله خلقا وله شكلا ، ثم نجد الجوهر الواحد ينسب إلى جوهر آخر ويعرض بمعرفة حتى يصير هذا الجوهر باتحاد علة بالجوهر الآخر في ذلك اللفظ ذلك الشيء الذى عبر عنه مثل الأب والابن والصديق والشريك والملك والعبد وغيرهم^{١١٧}.

ثم يعتمد الفارابى على قاعدة أخرى لإثبات تماثل معارف الحس وهى : قاعدة تلازم الجوهر والعرض ، وفي ذلك يؤكد الفارابى على أن المعرفة الحسية هى معرفة بالجواهر والعرض ، لأنه عند الحكم على أية معرفة يجب التمييز بين الجواهر الأول أو الكلليات ، والجواهر الثوانى كالأنواع والأجناس. فإذا كانت كلليات الجواهر ثابتة قائمة باقية والأشخاص ذاهبة مضمحلة ، فالكلليات إذن

^{١١٦} الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ، الفقرة ٣٨ ص ٦٥

^{١١٧} الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، فى جواب مسائل سئل عنها ، مطبعة الكتبى بمصر ، ص ٨٣

ولا شك أن موقف الفارابي النقدي لمعارف الحس قد تميز بـمميزة خاصة هي أنه لم يحدد رأياً واحداً أو اتجاهاً أو فيلسوفاً معيناً ليوجه له النقد ولكنه توجه إلى عموم الفلاسفة الأقدمين في إشارة إلى كل من سبقه سواء من السوفسطائيين أو اليونانيين وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو ، وسوف نلاحظ كذلك أنه اعتمد على مفاهيم اللغة والمنطق ، وتحليل بعض المصطلحات والمفاهيم كالجوهر والعرض والعلة والشيء والذات والموجود لإثبات أن المدرك شيء والإدراك شيء آخر ، وأن لكل جوهرية المستقلة الخاصة به ، وإثبات أن الإدراك الحسى لا يتوقف عند عمل الحواس بل يتخطاه إلى قوى العقل التى لا غنى للحس عنها والتى لولاها لا تتم عملية الإدراك أصلاً .

ولقد حاول الفارابي من خلال نقده لمعارف الحس أن يثبت مدى تميز الإحساس عن باقى العمليات الإدراكية كالتفكير والتصور والتذكر والتخيل ، لأن الإحساس إما قوة وإما فعل كالبصر والإبصار ، وأن العمليات العقلية تتميز إدراكاتها بالدوام والثبات والتأثير ، وهى تختلف عن مجرد الإحساس الذى من طبيعته التحول والتغير ، وحاول الفارابي إثبات أن المادة لها وجودها المشاهد والمدرك من قبل الحواس ، أما إدراكها بالفعل فعمل ذهنى بحت. وتلك هى الملامح العامة لوجهة نظر الفارابي النقدية للمعرفة الحسية.

هذا وقد اعتمد الفارابي فى نقد المعرفة الحسية على عدة محاور منطقية فى مقدمتها : صعوبة تجريد الصور عن أشياءها أو الجواهر عن أعراضها ، مؤكداً على أن معارف الحس تشكل من الصور التى تنتج من إدراك الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، أى عند ملاستها للمادة ، ومن ثم يصعب تجريد الصور عن أشياءها وعلة ذلك عند الفارابي : أن الوهم والحس

الإدراك الحسى لا يقدم لنا القوانين التى تحكم عملية الإدراك لأن مجال عمله الممكن والحادث والمتغير. وهذا الإدراك الجزئى المتغير قاصر عن إدراك المبادئ والعلل ، أو إدراك كنه طبيعة المعرفة ولا يحدد لنا مجال بحثها ، لأن الحس ليس بمجاله الإدراك العام للموجود بل هو محصور فى الوجود الخاص.

ومعنى ذلك أن الإدراك الحسى لا يقدم لنا المعرفة الفلسفية بأى حال من الأحوال ، كما أن الإدراك الحسى لا يساعد فى الإجابة على التساؤلات حول الوجود وحقيقته مثل : هل الوجود ظاهر أم باطن ، ساكن أم متحرك ، وهل الوجود مادة أم روح ، أفكر أم خليط منهما ، وهل الوجود الحقيقى هو العلل والمبادئ والأفكار أم هو العقل الأول؟.

ثم أورد الفارابى حجة أخرى ينتقد بها معارف الحس ويثبت ضعفها أمام معارف العقل ، وهى أن الموجود يجب أن يقال على ما له ماهية خارج النفس ، وكان مقصود الفارابى من هذه الحجة هو توجيه النقد الى الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط خاصة فى عدم تمييزهم بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل ، وعدم اكترائهم إمكان القول فى شىء واحد إنه موجود وغير موجود فى نفس الوقت ، إذ كانوا يفهمون عن الموجود ما له ماهية بالفعل فقط ، أى كل ما له وجود حسى ومادى ومرأى ، كما عاب عليهم اتخاذهم من مفاهيم الجمهور بادية الرأى منطلقاً لتفسير وتحديد ماهية الموجودات واعتبارهم أن الموجود الحسى فقط هو الصادق ، وأن غير الموجود هو الكاذب ، واعتبار الموجود بالقوة أنه غير موجود ، وقالوا كل ما سوى الموجود فهو غير موجود وما هو غير موجود فليس بشىء ، لأن الموجود يدل على الإيجاب وغير الموجود يدل على السلب .

أحق باسم الجوهرية من الأشخاص ، ولأن الجواهر الثواني كالأنواع والأجناس تحتاج في وجودها إلى الأشخاص ، فالأشخاص إذن أقدم في الجوهرية وأحق بهذا الاسم من الكليات . ولحسم التناقض الظاهري في هذه القضية أجاب الفارابي على هذه التساؤلات التي أثّرت حول علاقة الجوهر بالعرض ، من خلال بعض مقولات العقل مثل مقولة يفعل وينفعل وكيف يكون الحال عندما يكون الجوهر هو الموضوع والعرض هو المحمول .

فعندما سئل عن العرض كيف يحمل على الأجناس العالية بالتقدم والتأخر فقال : إن الكم والكيف هم بذواتهما عرضان لا يحتاجان في إثبات ماهيتهما إلا الجوهر الحامل لها فقط .

وعندما سئل عن مقولة يفعل وينفعل وهل هي من باب المضاف أم لا : أجاب إنه ليس شيء يوجد إلا مع شيء آخر ، فلا نجد التنفس إلا مع الرئة ، ولا النهار إلا مع طلوع الشمس ولا العرض بالجملة إلا مع الجوهر ، ولا الجوهر إلا مع العرض ولا الكلام إلا مع اللسان .

وعندما سئل عن موقف الفلاسفة حين يكون الجوهر هو الموضوع والعرض هو المحمول قال : إن الفلاسفة لما وجدوا الأجسام يوضع بعضها ويحمل عليه البعض ، فقد نقلوا هذا المعنى وسموا الجوهر موضوعاً وما يحمل عليه من الأعراض محمولات^{١١٨} .

ثم أورد الفارابي حجة أخرى لإثبات تماثلت معارف الحس وهي إمكان انحسار الإدراك الحسي في المجال الجزئي والوجود الخاص ، وفيها يقول : إن

^{١١٨} الفارابي ، أبو نصر : رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها ، ضمن كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ص ٨١-٧٩

هناك من الموضوعات ما لا تستطيع الحواس معرفتها ، إلى جانب أن الإحساس نفسه قد يخطئ وقد يصيب ، وأن المعرفة الحسية هي في الأصل معرفة ظنية محتملة متغيرة وناقصة .

والواقع أن الفضل يرجع لأفلاطون وكذلك أرسطو في توجيه الأنظار إلى ضرورة رفض أن تكون المعرفة مجرد إدراك حسي أو مجموعة من الانطباعات التي يصاحبها إحساس بالقناعة أو الرضا ، وكذلك رفضه أن تكون المعرفة مجرد حكم بالصواب أو اعتقاد صادق له ما يؤيده ، وأن الفارابي يؤيد هذا الرأي بمجموعة من الآراء النقدية يمكن إجمالها فيما يلي :

• أن المعرفة الحسية التي تأتي بها الحواس لا يمكن أن تأتي في صورة متكاملة لأن الإدراك الحسي يختلف باختلاف المسافة وطبيعة الشيء المدرك وظروف الفرد المدرك.

• أن المعرفة الصحيحة يجب أن تتصف بالموضوعية والثبات والصدق ، وأن الإدراك الحسي النسبي والمتغير لا يساعدنا على التمييز بين الصادق والكاذب من المدركات ، وعلى ذلك فالإدراك الحسي ليس بمعرفة مؤكدة يمكن الركون إليها .

• أنه لو صح قول بروتاجورس في أن الإنسان بحواسه مصدر جميع الحقائق والمعارف لكان من العبث أن يحاول الفرد دحض آراء الآخر.

• أن المعرفة في ذاتها ممكنة دون إدراك ، كما أن هناك إدراكاً دون معرفة ودليل ذلك : إنه إذا كانت الرؤية معرفة فإن اللا رؤية لا معرفة ، لكن تذكرى ما أرى نوع من المعرفة رغم أنه ليس إدراكاً راهناً.

ومن ثم أكد الفارابي على أن الشيء قد يقال على كل ما له ماهية ما سواء خارج النفس أو كان متصوراً على أى جهة ما كانت منقسمة أو غير منقسمة ، ومثال ذلك : إذا قلنا هذا شيء فإننا نعني به ما له ماهية ما وأن الموجود إنما يقال على ما له ماهية متصورة فقط، وهكذا يكون الشيء أعم من الموجود ، وفي نفس الوقت يقال على القضية الصادقة والشيء لا يقال عليها ^{١١٩}.

ولكى تتكامل الصورة النقدية لموقف الفارابي من أصحاب المعرفة الحسية ، يجدر الإشارة إلى موقف أفلاطون وأرسطو النقدي لأصحاب الاتجاه المادى والمعرفة الحسية لإظهار التباين الواضح بين مؤيدى الإدراك الحسى والوثوق به وبين معارضيه، وسوف نلاحظ سمة الإجماع من جانب العقليين على إثبات التغير والنسبية فى معارف الحس ، كما نلاحظ أن محاور النقد سواء عند الفارابي أو من سبقه تدور حول التشكيك فى معارف الحس وأنها ليست يقينية أو صادقة لأنها مجرد انطباع ، وهى لا تفيد سوى الرجل العادى ببادئ الرأى الذى لا يدرك من الأشياء سوى ظاهرها ، وأن المعرفة بالجواهر أو الحكم على الموجودات لا يكون بالحس ولكن يكون بالعقل والاستدلال ، فبالعقل وحده تختبر المعارف والمعلومات وتتأكد من صوابها ، ونثبت أن المعرفة ليست صورة مطابقة للأشياء بل يجب أن تكون صورة معدلة بفعل العقل الذى به نتجاوز الجزئيات والمحسوسات إلى الكليات.

ويجب الإشارة إلى أن نقد المعرفة الحسية من جانب الفارابي وأصحاب المعرفة العقلية لا يعنى إنكارها أو رفضها بل يعنى ضرورة فهم حدودها وماهيتها وعدم الركون إليها ، وتوجيه الأنظار إلى علة الخطأ فى معرفة الحواس ، وإثبات أن

^{١١٩} الفارابي ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، ط ٢ دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ص ١٢١ ، ١٢٤ ،

وإصراره على كونها مرحلة ضرورية للمعرفة وإن كانت مرحلة دنيا يجب أن نتخطاها إلى مرتبة أو مرحلة المعرفة العقلية البرهانية^{١٢٠}.

وبعد عرض موقف الفارابي النقدي من المعرفة الحسية واعتماده على البراهين المنطقية في تحديد المفاهيم الفلسفية ، وكذلك انتقادات أفلاطون وأرسطو .

● إن الإدراك الحسى لا يمكن أن يكون المصدر الوحيد أو الموثوق به لمعارفنا ، لأن المعرفة ليست صورة مطابقة للأشياء ، بل أصبحت صورة معدلة بفعل العقل الذى يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة إلى الكليات ، فالعقل هو صاحب الجزء الأكبر في عملية الإدراك وليست الحواس التى ينحصر عملها في مجال الجزئى والوجود الخاص.

● إن ماهية الشيء الكاملة إنما هى بصورته إن كانت في مادة ملائمة معاضدة على الفعل الكائن عنها ، أما الإدراك الحسى فهو مجرد نقش أو انتقاش معرفى صورى غير مؤثر ولا فعال ، ومن ثم تتوقف درجة تأثيره وقوته على قوة الحاسة ، ولذا فإن الإدراك الحسى مجرد وهم يتحول إلى محسوسات ومشاعر وهذا الوهم يتجمع في الحافظة أو المفكرة.

● إن الطرق السوفسطائية والجدلية في الاستدلال طرق خطابية لا تختلف كثيرا عن تلك التى يستعملها الجمهور في أمور حياته المدنية أو اليومية ، وليست هى بالطرق اليقينية التى يستعملها العلماء والفلاسفة في تحديد المفاهيم والمعاني

¹²⁰ راجع في ذلك ما أورده الدكتور فؤاد ذكريا : نظرية المعرفة ص ٦٤ وما بعدها نقلا عن Ayer: The problem of knowledge P 85 ، وما أورده الدكتور مصطفى النشار نظرية المعرفة عند أرسطو ص ٩٧ ، ٩٩ نقلا عن تاخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ص ٢٧.

• أن جل معارفنا لا تتعلق بما هو محسوس فحسب ، لأننا ندرك الخصائص العامة للأشياء كالوجود واللاوجود والشبه والاختلاف والوحدة والكثرة والخير والشر ، ونحن نعرف ذلك بالعقل وليس بالإدراك الحسى.

• أن الفارابى يؤيد انتقادات أرسطو لمعارف الحس ، خاصة وأن نقد أرسطو قد دار حول فكرة محورية هى امتناع البرهان بطريقة الحس ، وأن المعرفة الحسية فى طبيعتها معرفة ظنية وأنه لا سبيل إلى قبول العلم بالحس وذلك أن الحس قد يلزم للجزئيات أما العلم فإنما هو العلم بالشيء الكلى ، واقتناء الكلى هو اقتناء للبرهان ، لأن الكلى يظهر من جزئيات كثيرة وهو الأشرف من الحس ومن التصور.

ولكى يثبت أرسطو اختلاف معارف الحس وأنها ظن قد يخطئ وقد يصيب ميز بين ثلاثة موضوعات للإدراك الحسى أولها: الموضوعات الخاصة بالحواس الخمس كاللون والصوت وغيرها ، والإحساس بما يكون صادقاً دائماً ولا يصيبه الخطأ إلا فى النادر ، وثانيها: عند حدوث الأعراض عن إدراك المحسوسات يمكن أن يحدث الخطأ لوقوع احتمال (إما أو) ، وثالثها أن هناك إدراك بالمحسوسات المشتركة ، أى المشتقة بالعرض كالحركة والمقدار وفيها يقع الخطأ فى الإحساس.

ونلاحظ بعد هذه الانتقادات لإدراك الحسى وأهميته أن موقف أرسطو النقدى لا يرفض ولا يقلل من أهمية معارف الحس بوصفها مرتبة أولية ضرورية سابقة على المعرفة العقلية البرهانية ، وفى هذا الإطار وحده يمكن فهم عدم موافقة أرسطو على رأى أفلاطون فى أن معارف الحس هى مجرد وهم وظن ،

الفصل الخامس

العقل والمعرفة البرهانية

أولاً : طبيعة الادراك العقلي

ثانيا : مقولات البرهان العقلي

ثالثا : أقسام البرهان العقلي

رابعا : وظائف البرهان العقلي

وتحليل القضايا والأحكام ، لذا لابد من التعبير عن الوجود الحسى بما يميزه عن الوجود الإنسانى والروحى.

• إن المعرفة الحسية يجب أن تكون معرفة بالجوهر والعرض مع ضرورة التمييز بين الجواهر الأول أو الكليات وبين الجواهر الثانى كالأنواع والأجناس.

• إن الإدراك الحسى لا يقدم لنا القوانين العامة التى تحكم عملية الإدراك ، ولا يساعد فى تقديم إجابات مقنعة عن حقيقة الوجود ظاهره وباطنه وحقيقته وطبيعته والعلل والمبادئ التى تحكمه. وهكذا دلت الفارابى على مدى قهافت معارف الحس بهذه الأدلة والبراهين العقلية .

فنعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى ، وأيها أوهن وأوهى وأضعف.

وسوف نلاحظ عند التعرض لطبيعة الإدراك العقلى عند الفارابى أن العقل الذى يقصده الفارابى والذى قسمه إلى عقل نظرى وآخر عملى ليس هو العقل الذى يقصده الجمهور بمعنى القدرة على التفكير والفهم أو التمييز ، أو أن الإنسان العاقل هو الإنسان الفاضل الذى يتميز بجودة الروية والقدرة على استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر^{١٢١}. وكذلك ليس هو الذى قصده المتكلمون من العقل الذى يحسن ويقبح أو بما يوجبه العقل وينفيه ، أو يقبله من المشهور ، لأن المعتزلة نظروا إلى العقل كميزان للحكم على الأفعال وأنه مرشد وهادى للإنسان فى حياته الخلقية ، وهو ملكة أو قوة يستعين بها الإنسان فى التمييز بين الخير والشر ، وأن مهمة هذا العقل وطبيعته تؤهله من خلال قدراته على التفكير فى الصواب وعاقبه وحقيقة معرفته وما يؤول إليه من الصواب والخطأ والضلال والهدى^{١٢٢}. وليس هو المعنى الذى قصده جون بوك حين قال : إن كلمة العقل تدل على المبادئ الصحيحة والواضحة ، وأحياناً تدل على العلة الغائية ، أو أنها تلك الملكة الإنسانية التى تميز الإنسان عن غيره ، فليست هذه المعانى هى التى قصدها الفارابى من العقل ، لأن الفارابى نظر إلى العقل من حيث طبيعته ، وميزه بميزات تخصه ، ولم يعتبره مجرد قوة من قوى النفس ، بل هو قوة للنفس بما يحصل الإنسان اليقين من المقدمات الكلية الصادقة

^{١٢١} الفارابى ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبى بمصر ، ص ٣٥

^{١٢٢} د. عبد الحميد درويش : الفلسفة الإلهية عن محمد ابن تومرت ، دار المنار ١٩٨٩ ص ٤٧

الفصل الخامس

العقل والمعرفة البرهانية

أولاً : طبيعة الإدراك العقلي

كان اهتمام الفارابي بالعقل وقدراته كبيراً حتى أنه حدد طبيعة العقل من خلال وظيفته ودوره ، ولم يقدم وظيفة واحدة أو مفهوماً واحداً للعقل ، بل قدم العديد من المعاني للعقل في مقالة واحدة أسماها : رسالة في معاني العقل ، وفيها تعرض لأقسام العقل وطبيعة كل عقل ووظيفته . وبدأها باستعراض ستة معانٍ للعقل فقال : اسم العقل يقال على أشياء كثيرة : — الأول الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنه عاقل ، والثاني العقل الذي يردده المتكلمون فيقولون هذا مما يوجبه العقل وينفيه ، والثالث العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتابه البرهان ، والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق ، والخامس الذي يذكره في كتاب النفس ، والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة .

ثم اختار الفارابي أفضل هذه التعريفات ، وهو التعريف العام للعقل بوصفه هيئة في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات ، لأن هذا العقل من طبيعته أنه أخص الخيرات للإنسان ، وأنه عقل إنساني ، إذ كل شيء الذي به صار إنساناً هو العقل ، وهذا العقل عند الفارابي هو الذي بطبيعته يدرك التصورات وهو الذي يركب التصديقات .

أما الوظيفة الأساسية التي تحدد طبيعة العقل فقد وصفها الفارابي في كتابه إحصاء العلوم حين ذكر : إننا نقدر به (أي العقل) على أن نقايس بين العلوم

كعملية نزوعية إلى الفعل وبين المعقولات كأشياء مادية قابلة للتعقل والفهم ،
فالعقل والإرادة هما قطبا وجود الإنسان الفعلي ، وهما مبدأ العلم والعمل ، وأما
التعقل فيكون بأن ترسم بالناطقة رسوم أصناف المعقولات .

ثانيا : مقولات البرهان العقلي

المقولات العقلية عند الفارابي أحد موضوعات بحث العلم الطبيعي وعلم
التعاليم وصناعة الجدل والخطابة والشعر ثم الصنائع العملية ، وهي في نفس
الوقت أساس تقسيم العلوم والصنائع ، ولهذا أوجب الفارابي المعرفة بالمقولات ،
وأعلى من قيمتها إلى درجة الواجبات ، بل جعلها في مقدمة الواجبات
والمفروضات ، حيث أوجب على المتعلم معرفة أصناف المقولات وترتيبها
وأجناسها وأنواعها حين قال : وينبغي لك إن أردت أن تعرف تلك المقولات أن
تكون قد عرفت المتفقة أسماؤها والمتواطئة أسماؤها والمتوسطة بين المنفعة والمتواطئة
أسماؤها . وينبغي أن تعلم أيضاً الأسماء المتفقة أشكال ألفاظها ، والمتواطئة أشكال
ألفاظها وترتاض في هذه أيضاً ، وبحيث ترتب الأجناس والأنواع حسب
المقولات ، وبحيث تجعل الأخص فالأخص منها تحت الأعم حتى تنتهي الأنواع
التي في كل واحد منها إلى جنس عال ، وتكون هذه الأجناس عشرة على عدد
المقولات وهي :

- ١- الكم : رغم أن المعرفة البرهانية كيفية وليست كمية فإن الفارابي يضع
مقولة الكم في المقدمة بقوله : فأعلى جنس يوجد في الأنواع التي تعرفنا في
مشار إليه كم هو يسمى الكمية.

الضرورية ، لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر بل بالفكرة والطبع ، لأن هذه القوة جزء من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلاً^{١٢٣}.

ونحن لا نسلم بهذا الرأي لأنه ظاهر التناقض ، ولأن الفارابي في رسالته سألته الذكر قد انتقد مفاهيم العقل التي قدمها أرسطو، وكذلك رجال الكلام وحتى المفهوم العقلي الذي يقول به الجمهور بمعنى التعقل عند اختيار أفعال الفضيلة وتجنب أفعال الرذيلة.

ودليل قولنا هو نقد الفارابي نفسه لرأي المتكلمين الذي وصفه بأنه متوافق مع ما ذهب إليه أرسطو في كتاب البرهان حين قال : وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء هذا مما يوجب العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل ، فإنما يعنون به المشهور في بادية الأمر عند الجميع ، فإن بادية الرأي المشترك والمتكلمين يظنون بالعقل الذي يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذي ذكره أرسطو طاليس في كتاب البرهان ولكنك إذا استقرأت ما يستعملونه من المقدمات الأولى تجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادية الرأي المشترك فلذلك صاروا مؤمنون شيئاً ويستعملون غيره^{١٢٤}.

ورغم تأثر الفارابي الكبير بأراء أرسطو في وصف طبيعة العقل وأقسامه فإننا نلاحظ محاولة جادة منه للتخلص من هذا التأثير ، وخاصة أن فلسفة الفارابي في المعرفة قد تميزت بالترعة إلى التقريب والتوحيد في جانبها النظري ، أما في جانبها العملي فقد تميزت بترعة عملية ظهرت واضحة عند تمييزه بين طبيعة العقل كهيئة في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات وأحد قوى النفس الفاعلة ، وبين التعقل

¹²³ الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأي الحكيمين ، مطبعة الكتبي بمصر ، فقرة ٣ ص ٣٦

¹²⁴ الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأي الحكيمين ، مطبعة الكتبي بمصر ، ص ٣٦، ٣٧

العملية التي بعضها يعطيه كمية ما (كم) وبعضها يعطيها كيفية ما (كيف) وبعضها أينما ما (أين) وبعضها وضعاً ما (ما أو ماذا) وبعضها إضافة ما وبعضها يعطيه أن يكون في وقت ما (متى) . والتي تدلنا على وضع ما أو موضوع وضعه يسمى الوضع ١٢٥.

٦- الإنية : وهي مقولة الماهية والوجود العيني المتحقق بالفعل ، وهي أحد المقولات التي تشير إلى معنى الوجود الكامل ، فإنية الشيء هي ماهيته أي حقيقته وجوهره ، ورغم ذلك فإن حرف (إن أو أن) لا تستعمل إلا في الإخبار فقط دون السؤال ، فهما للتأكيد والاستدلال . فالذي يحيط بالجسم أو يتغشاه يسمى الإحاطة أو أن يكون له.

٧- الفعل وهي مقولة أن يفعل : فاعلى ما يعرف أن يفعل يسمى أن يفعل.

٨- الإنفعال وهي مقولة أن ينفع : وأعلى ما يعرف فيه أن ينفع يسمى أن ينفع.

٩- الحال وهي مقولة أنه هو : أى حاله ، وتستخدم في المشار إليه الذي يدرك أولاً بالحس ثم هو بعينه يوجد موصوفاً ببعض هذه التي ذكرت مثل : أنه هو (هذا الإنسان) وأنه هو (هذا الأبيض) وأنه هو (هذا الطويل).

١٠- التحليل أو الأفراد : ويقع في آخر المقولات لتقسيم وتصنيف الشيء المشار إليه ، ثم بآخر يقع من النطق تميز آخر وذلك أن توجد هذه المعاني

¹²⁵ الفارابي ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ، ١٩٩٠ ص ٦٨ ، ٧٠

٢- الأين : لتحديد المكان ، لأن كافة أنواع الأجسام محتاجة إلى الأمكنة ، فأعلى جنس يوجد ويعم جميع الأنواع التي تعرفنا في مشار إليه أين هو ما يسمى الأين .

٣- متى : وهي مقولة الزمان التي تشير إلى ما هو متحرك ومتغير من الأجسام ويستخدم لها حرف السؤال متى ، فالزمان عدة أعدها العقل حتى يحصي بها ويقدر وجود ما هو متحرك وساكن . وكذلك يسمى أعلى جنس يعم جميع الأنواع التي تعرفنا في مشار إليه متى هو .

٤- الإضافة : وهي تعني ضرورة الجمع ، لأن المعرفة البرهانية بطبيعتها تشمل الكلّي والجزئي وترباطهما ، فالترباط والتركيب والإضافة ، ضرورة لتحقيق مفهوم التكامل والتطابق في معارفنا العقلية مع وقائع عالم الحس . وأعلى جنس يعم جميع الأنواع التي تعرفنا في مشار إليه يسمى الإضافة .

٥- الوضع : وهي مقولة عامة لجميع الأشياء ، لأن المقولات بمختلف أنواعها جعلت لبيان وضع الشيء ومكانته التي تدلنا على حقيقته ، فالعلم الطبيعي ينظر في جميع ما هو شيء شيء من هذا المشار إليه ، وما هو هذا المشار إليه وهو يعطي أسباب كل ما ينظر فيه ، ويعطي كل واحد منها ماذا هو ، وعماداً هو ، وبماذا هو ، ولماذا هو ، وهنا تأتي أهمية استخدام هذه المقولة للإحاطة بعالم الشيء وحقيقة وضعه ومكانته سواء في العلم الطبيعي أو علم التعاليم أوحى باقي الصنائع والعلوم .

ودليل ذلك عند الفارابي أن علم التعاليم يقتصر على معرفة ماذا هو كل واحد منها حتى يعطي أقصى ما يمكن أن يوجد في ماهية هذه الأشياء . وكذلك توضع المقولات لصناعة الجدل و الخطابة والشعر ثم للصنائع

وإذا توقف الفارابي عند هذا الحد سيكون قد توقف عند حد ما قدمه أفلاطون وأرسطو ، ولكن الفارابي قد تجاوز المعلم الأول وكذلك أفلاطون ، عندما حدد مجال عمل المعرفة البرهانية ولم يعتبر البرهان علماً نظرياً فقط بل جعله علماً عملياً في الأساس ، وأن إصلاح الإنسان لنفسه وخلقه ومجتمعه يتوقف على تلك المعرفة البرهانية . ومن ثم ألزم الفارابي ضرورة إصلاح الأخلاق لكل من أراد أن يتعلم علماً ذكياً نقياً ، وحتى قبل الدرس لعلم الفلسفة لابد أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية بإصلاح الأخلاق لا بالقول فقط ولكن بالفعل أيضاً ، ثم يصلح بعد ذلك النفس الناطقة كيما تفهم بها طريق الحق التي يؤمن بها الغلط والوقوع في الباطل ، وذلك لا يكون إلا بالارتياض في علم البرهان ^{١٢٨} .

ويؤكد الفارابي أن المقولات العشر هي أساس تقسيم كافة العلوم والصنائع ودليله على ذلك : أن المقولات الأولى للصنائع والعلوم إنما توضع أولاً للدلالة على هذه المركبات مثل صناعة المنطق والعلم الطبيعي والعلم المدني والتعاليم وعلم مابعد الطبيعة عندما يدل عليها بالفاظ كلية ، فالمقولات هي أساس لأنها آلات تسدد العقل نحو الصواب في المعقولات وتحذره عن الخطأ في ما لا يؤمن أن يغلط فيه من المعقولات . ^{١٢٩}

ودليل آخر يورده الفارابي على أهمية المقولات في تحقيق المعرفة البرهانية هو أن الفلاسفة وكذلك العلماء يعتمدون على الاستدلال البرهاني واستخدام المقولات في إدراك علاقات الجزء بالكل ، مع العلم بأن للكل وجود متقدم بالذات على وجود الجزئيات ، فالجزئي لا يوجد فقط في الأفراد الخارجية

¹²⁸ - د. فهمي جدعان : نظرية التراث ، دار الشروق ، الأردن ١٩٨٥ ص ٢٣٢

¹²⁹ الفارابي ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ص ٦٦-٦٧

الكثيرة من غير أن ينطوي في شيء منها هذا المشار إليه ، فينتزع الذهن هذه بعضها عن بعض ويفرد كل واحد منها على حiale ١٢٦.

إن اهتمام الفارابي بهذه المقولات لدليل أكيد على اهتمامه بالمعرفة البرهانية أكثر من مثيلاتها الحسية والعقلية ، بدليل أنه خصص أهم كتبه وهو كتاب الحروف بكامله لبحث مقولات البرهان وشرائط اليقين وأهمية المنطق وعلاقته بباقي العلوم والصنائع التي تفيده اليقين ، بالإضافة إلى بيان أقسام البرهان وخصائص المعرفة البرهانية ومجال الاستفادة منها.

ولتحديد مجال المعرفة البرهانية التي تستخدم فيه المقولات التي هي حروف المعاني الدالة على كل قول مركوز في النفس ، بدأ الفارابي بتحديد مفهوم المقولة ومجال عملها ووظيفتها بحيث إذا تكاملت المقولات بمعناها كملت المعرفة ليقينية فقال : كل معنى معقول تدل عليه لفظة ما يوصف به شيء من هذه المشار إليها فإننا نسميه مقولة ، وبعض هذه المقولات يعرفنا ما هو هذا المشار إليه ، وبعضها يعرفنا كم هو وبعضها يعرفنا كيف هو وبعضها يعرفنا أين هو وبعضها يعرفنا متى هو وكيف كان ، وكيف يكون ، وبعضها يعرفنا أنه مضاف وبعضها أنه موضوع أو وضع ما يفعل وينفعل^{١٢٧}.

ولأن مجال عمل المقولات هو المشار إليه من المحسوس الذي لا يوصف به شيء أصلاً إلا بطريق العرض ، فإن المعرفة البرهانية هي المعرفة المنطقية التي تعتمد على العلم بالمقولات بوصفها الموضوعات الأولى لجميع الصنائع أي العلوم البرهانية الثلاثة وهي المنطقية والفلسفية والإلهية أو ما بعد الطبيعة .

^{١٢٦} الفارابي ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ص ٧٢-٧٣

^{١٢٧} الفارابي ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ص ٦٢-٦٣

أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الحقائق الرياضية هى تقديرات ذهنية لا يراها حس ولا يتصورها عقل. وهذا ما لا نوافق الفارابى عليه لأنه لا توجد معارف خارج قوى العقل وملكاته سواء كانت فطرية أو حدسية أو روحية.

ودليل آخر يورده الفارابى على أهمية مقولات البرهان : هو أن المعرفة البرهانية تتسم بالثبات والإطلاق ، وأنه لا يقوم علم على معارف غير ثابتة وغير يقينية ، وأن البرهان وحده هو الذى يثبت أن هناك رأى أفضل من رأى وأن اليقين أفضل من الظن والاحتمال ، وأن العلم ليس مجرد معرفة وليس مجرد حكم بل هو اليقين الدائم الذى لا خطأ فيه ولا احتمال ، ومن ثم فإن الفكر الصائب هو الذى يؤدى إلى حكم صائب وصادق مطابق للواقع.

ودليل آخر يمكن استنتاجه على أهمية المعرفة البرهانية عند الفارابى هو عدم متابعتة لأفلاطون وخاصة قوله : إن العلم هو المعرفة بالمثل والحقائق الثابتة فيه ، لأن هذا العلم صعب المنال لصعوبة حدس المثل وإثبات اليقين. أما العلم عند الفارابى فهو قدرة على التنبؤ بما سوف يحدث بناء على بعض الشواهد والبراهين والعلاقات التى أدركها العقل وكأن الفارابى يتساءل ويتعجب لماذا نلجأ إلى المثل فى العالم المفارق لتحصيل اليقين ولدينا مقولات البرهان والقوانين. التى إذا استخدمها العقل تفيد اليقين.

والبرهان العقلى عند الفارابى ليس كما كان عند أرسطو آلة للفلسفة بل هو أهم أجزائها ، وليس مجرد صناعة بل يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة وتحقيق العلم ، حتى أن قانون التناقض عنده أصبح أعلى القوانين لأن به يظهر العقل صدق القضية أو ضرورتها مع كذب نقيضها أو استحالتها فى نفس الوقت.

والمحسوسات بل يوجد في الذهن أيضاً ، والكلبي كذلك يوجد وجوداً حقيقياً في الذهن فوق وجوده بالعرض في الأفراد الخارجية.

ومعنى ذلك أن الفارابي حرص على إعطاء سمة الكلية للمعرفة البرهانية لأن البرهان لا يتحقق إلا بالنظر إلى الأمور من كل ناحية ، وأن هذه الكلية هي التي تحقق وحدة المعرفة ووحدة الفلسفة.

ودليل آخر على أهمية المعرفة البرهانية القائمة على حسن استخدام مقولات البرهان هو اعتبار الفارابي البرهان قسم من أقسام المنطق في سعيه للوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه على جميع المعارف ، لذلك أوجب الفارابي ضرورة تقديم صناعة المنطق على باقي الصنائع لفائدته المؤكدة في ترسيخ الميل إلى البرهان في طبائع البشر ، وأكد ذلك بقوله : وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة نقف بها على ما هو حق بيقين وما هو باطل بيقين ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق والحق الشبيه بالباطل فلا نغلط ولا ننخدع ، والصناعة التي نستفيد منها هذه القوة تسمى صناعة المنطق ، فيلزم ضرورة أن تكون العناية بهذه الصناعة تتقدم العناية بالصنائع الأخرى ، ولما كانت صناعة المنطق هي أول شيء يشرع فيه بطريق صناعي (أي تعلمي) لزم أن تكون الأوائل التي يشرع فيها أموراً معلومة سبقت معرفتها للإنسان فلا يعرى من معرفتها أحد ، وذلك لأنها أمور حاصلة في ذهن الإنسان من أول وجوده غريزية فيه ^{١٣٠}.

ومعنى ذلك أن المعرفة البرهانية القائمة على مقولات المنطق فطرية في الذهن ، وأن الأحكام الأولية التي نميز بها بين الحق والباطل والصواب والخطأ ، هي قوى ظاهرة في العقل بينة بنفسها ولا تحتاج إلى برهان أو إجهاد عقل مثل معرفة

^{١٣٠} مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، هيئة قصور الثقافة ، القاهرة ١٩٤٥ ص ١٠٢

البرهان هو الذى يفيد الوجود والسبب معاً ، وأن القياس الذى يؤلف عن مقدمات نتيقن بها يقينياً ضرورياً هو الذى يسمى البرهان.

ومن أجل ذلك لجأ الفارابى الى فكرة التمييز بين أقسام البرهان ، كما أجرى بعض التقسيمات على أساس التمييز بين البرهان والعلم اليقيني وغير اليقيني أو بين الضرورى وغير الضرورى ، وقسمها الى ثلاثة أقسام هى :

أولاً : البرهان الوجودى الذى يعتمد على مبدأ أو قانون الإينية ، ويسميه الفارابى برهان الوجود وهو الذى يعرف ببرهان أن الشيء .

ثانياً: البرهان الغائى وهو الذى يدور حول علة وجود الشيء ، ويسميه الفارابى برهان لم الشيء .

ثالثاً : البرهان الجامع ، أى الذى يجمع بين الإينية واللمية ، لأن هذا البرهان هو الذى يجمع الأمرين معاً ، وهذا هو البرهان على الإطلاق ، لأن اليقين بالوجود والسبب معاً يسمى على الإطلاق البرهانى ، والبرهان على الإطلاق هو القياس اليقيني الذى يفيد بذاته لا بالعرض وجود الشيء وسبب وجوده معاً^{١٣١}.

ولتأكيد أهمية البرهنة العقلية يؤكد الفارابى على أن العلم اليقيني هو الذى يقع بالتجربة لا بالاستقراء ، وأن الاستقراء هو ما لم يحصل عند اليقين الضرورى بالحكم الكلى ، أما التجربة فهى ما حصل عنها اليقين بالحكم الكلى ، وعلى ذلك فإن اليقين يقع فى العلم عند التيقن به عن المقدمات الأول، لأن العلم اليقيني على الجملة يتألف من التصور والتصديق ، وأن التصديق منه يقيني وغير يقيني أو

^{١٣١} الفارابى ، أبو نصر : البرهان وشرائط اليقين تحقيق د. ماجد فخري ، دار المشرق بيروت ١٩٨٧ ص ٢٦

وفي العصر الحديث رأينا أصداء وردود أفعال إيجابية تؤيد موقف الفارابي من المعرفة العقلية البرهانية ، وما قدمه من آراء حول مقولات البرهان وأهميتها في تحصيل اليقين لدى العديد من الفلاسفة وخاصةً عند كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) في اهتمامه الشديد بنظرية المعرفة وموقفه المتوسط بين العقلانية والتجريبية ، ثم وضعه للإطار العقلي الذي حصره في مقولتي الزمان والمكان . ولذا فإن مثالية كانت لم تتعدى حدود العقل ، وهذا ما دفع كانت للقول : فإذا كانت المعرفة تبدأ بالانطباعات الحسية كما رأى التجريبيون إلا أن هذه الانطباعات وحدها لا تكفي لحدوث الإدراك الحسي بل يجب أن تضاف إليها بعض المقولات أو الأفكار القبلية مثل تصورات الجوهر والعلية والإمكان والضرورة والاستحالة ، مع ملاحظة أن هذه المقولات أو التصورات القبلية جزء من تركيب العقل الإنساني ، وينبغي أن نفهم تلك المقولات على أنها موجودة في العقل وجوداً حدسياً ، وأن هذه المقولات عند الحكم هي التي تعطى معرفتنا سمات الموضوعية والصدق واليقين .

ثالثاً : أقسام البرهان العقلي

كان اهتمام الفارابي باليقين العقلي كبيراً ، ومن ثم كان اهتمامه بالمعرفة البرهانية كبيراً لدرجة أنه لم يقصر بحثها على مؤلف واحد مثل كتاب الحروف ، أو رسالة في العقل والمعقول ، بل تعرض لها في مؤلفات أخرى له مثل : كتاب البرهان وشرح العبارة ، ورسالة في المنطق وكتاب الألفاظ ثم كتاب المقولات . وفي هذه المؤلفات نلاحظ أن الفارابي قد نجح في حسم قضية النزاع المنطقي حول اليقين : هل نحصل عليه بالتجربة أم بالاستقراء ، أم عن طريق المقولات البرهانية أو المنطقية ، فذهب الفارابي إلى أن الإثبات واليقين لا يتحقق إلا بالبرهان ، لأن

قدرة على الاستنباط في جنس ما رئيس من ليس له قدرة على استنباط ما في ذلك الجنس ، ومن له قدرة على استنباط أشياء كثيرة أو أكثر هو رئيس على من له قدرة على استنباط أشياء أقل ، ثم هؤلاء يتفاضلون بتفاضل قواهم المستفادة من التأدب على جودة الإرشاد والتعليم أو ردائتها^{١٣٣}.

ولعل ذلك وراء تقسيم الفارابي للذهن الى أقسام ، إما بحسب الضرورة واللزوم وإما بحسب درجة اليقين والاعتقاد ، وإما بحسب الموضوع من حيث الجزئية والكلية كالآتي :

- من حيث الاعتقاد : يرى الفارابي أن اليقين الضروري هو أن يعتقد في ما لا يمكن أن يكون في وجوده بخلاف ما هو عليه ، وأنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما اعتقد أصلاً ولا في حين ما ، وغير الضروري هو ما كان يقيناً في وقت ما فقط.

- من حيث الثبات : يرى الفارابي أن اليقين الضروري لا يمكن أن يتبدل فيصير كاذباً ، بل يوجد دائماً على ما هو حاصل في الذهن من سلب وحده أو إيجاب وحده. وأما غير الضروري فإنه يمكن أن يتبدل فيصير كاذباً من غير نقص يحدث في الذهن.

- من حيث التحول : يرى الفارابي أن اليقين الضروري يمكن أن يحصل في الأمور الدائمة الوجود ، مثل أن الكل أعظم من الجزء . فإن هذا الأمر لا يمكن أن يتبدل ، أما غير الضروري فإنما يحصل في المتقلبة المتبدلة الوجود مثل اليقين بأنك قائم وأن زيدا في الدار وأشباه ذلك.

¹³³ د. محمد عبد المعز نصر : الفارابي ونظم الحكم السياسية ضمن الكتاب التذكاري للفارابي تصدير الدكتور مذكور
ص ٢٦٥

ما ليس بيقين ، وأن اسم العلم يقع على اليقين الضروري أكثر من وقوعه على ما ليس بيقين .

وفصل الفارابي القول في علة تقسيم مقولات البرهان بحسب طبيعة الموضوع وغايته ، وكيف ننطلق من البرهان إلى سائر المعارف سواء في العلوم الطبيعية أو الفلسفية ، وضرورة البدء في التمييز بين الفطري والمكتسب فيقول الفارابي : إن المقدمات الكلية التي يحصل بها اليقين الضروري لا عن قياس صنفان : أحدهما الحاصل بالطباع والثاني الحاصل بالتجربة ، والحاصل بالطباع هو الذي حصل لنا اليقين به من غير أن نعلم من أين حصل ولا كيف حصل ، ومن غير أن نكون شعرنا في وقت من الأوقات إن كنا جاهلين به ولا نكون قد تشوقنا معرفته ، ولا جعلناه مطلوباً أصلاً في وقت من الأوقات بل نجد أنفسنا كأنها فطرت عليه من أول كوننا وكأنه غريزي لنا لم نخل منه ، وهذه تسمى المقدمات الأولى الطبيعية للإنسان وتسمى المبادئ الأولى ، والجهة التي حصلت منها هذه المعارف الأولى هي أحد المطلوبات في العلوم والفلسفة^{١٣٢} .

ومن أجل ذلك اشترط الفارابي أن تكون القدرة على الاستنباط هي أساس البرهان وأساس التفاضل بين البشر ، وأساس تولى المناصب القيادية ، ومن ثم فإن المعرفة البرهانية القائمة على الاستنباط وحدها معيار التمييز بين الأشخاص والأجناس ، وهذا المعنى يؤكد الفارابي فيقول : والناس يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل أجناس الصنائع والعلوم التي أعادوا بالطبع نحوها ثم الذين معدون بالطبع نحو جنس ما يتفاضلون بحسب تفاضل أجزاء ذلك الجنس ، والمتأدبون منهم على التساوي يتفاضلون بتفاضلهم في الاستنباط فإن الذي له

^{١٣٢} الفارابي ، أبو نصر : البرهان وشرائط اليقين د. ماجد فخري ، دار المشرق بيروت ١٩٨٧ ص ٢٣ .

أما البرهان العلمى عنده فهو كل برهان يكون سبب لعلمنا بوجود شىء ما
وفى نفس الوقت سبب لوجود ذلك الشىء ، ومن ثم كان البرهان هو السبب
لعلمنا بالوجود فقط.

ووسيلة هذا البرهان المداومة على استخدام حرف هل . لأنه كما يقول
الفارابى يستعمل فى العلوم فى عدة أمكنه : أحدها مقرونًا بمفرد يطلب وجوده
كقولنا هل الخلاء موجود ، وهل الطبيعة موجودة. فإن كل واحد من هذه
وأشباهها هو فى الحقيقة مركب وهو قضية ، وكل طلب علمى يقترن بحرف هل
هو طلب سبب الشىء الموضوع الذى عليه يحمل المحمول ، وما ذلك السبب.

ولا يتوقف اليقين البرهانى المستخدم فى العلم عند الفارابى على استخدام
حرف هل بل لابد للصنائع العلمية عموماً من استخدام حرف كيف وكم ، لأن
صناعة التعليم إنما تعطى لكل شىء تنظر فيه من بين الأسباب الماهية التى بها
الشىء بالفعل وماذا هو الشىء وهى التى تطلب بحرف كيف^{١٣٦}.

وهكذا قسم الفارابى البرهان إلى أنواع وتقسيمات تقوم على عنصر واحد
مشترك هو الوجود والسبب ، وعليه قسم البرهان إلى يقينى وغير يقينى ، وإلى
ضرورى وغير ضرورى ، وإلى علمى وفلسفى ، وذلك ليثبت أن مقولات الزمان
والمكان والعلىة والكيف والإضافة وغيرها هى التى تفيد البرهان واليقين فى
معارفنا سواء فلسفية أو علمية ، وأنه لا غنى عنها لتحصيل اليقين ، وأن البرهان
يتطلب الإجابة بصدق على هذه التساؤلات التى تكون عناصر البرهان الأساسية
، وهى أن الشىء ، ولما الشىء ، وأين وكيف وهل ولماذا وبماذا وعن ماذا ،
وكيف تفيد هذه المقولات عند استخدامها الاستخدام اليقيني الأمثل.

^{١٣٦} الفارابى ، أبو نصر : كتاب الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، ط ٢ دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ص ٢١٢ ، ٢١٦

- من حيث اللزوم : يرى الفارابي أن اليقين الضروري والوجود الضروري
ينعكسان في اللزوم ، لأن ما يتيقن في العقل يقيناً ضرورياً فهو ضروري الوجود
وما هو ضروري الوجود فاليقين التام به يقين ضروري.

- من حيث الجزء أو الكل : يرى الفارابي أن اليقين الضروري قد يحصل عن
قياس ، وقد يحصل عن لا قياس ، مثال ذلك الإنسان يمشى ومن يمشى فهو
حيوان ، فالإنسان إذن حيوان. والمقدمات التي يتيقن بها هذا اليقين إما كلية وإما
جزئية^{١٣٤}.

خامساً : من حيث التمييز بين الفلسفة والعلم ، يرى الفارابي أن قسمة
البرهان إلى برهان فلسفي مطلق وآخر هو البرهان العلمي ممكن ، على اعتبار أن
البرهان على الإطلاق هو الذي يفيد الوجود والسبب معاً ، وأن البرهان العلمي
هو الذي يعتمد على معرفة الأسباب وحدها والتي تنحصر في أربعة هي مادة
الشيء وما يعد في المادة ومعها حد الشيء وأجزاء حده بالإضافة إلى ما يعد في
الحدود معها ، والفاعل وما يعد معه والغاية وما يعد معها^{١٣٥}.

والبرهان الفلسفي عند الفارابي هو البرهان المطلق المؤلف من التساؤلات
الفلسفية حول ماهية الشيء وعلته وغايته ، وهي التساؤلات التي تطلب بها
المطلوبات الفلسفية وهي : هل هو ؟ ، ولماذا هو ؟ ، وماذا هو ؟ ، وبماذا هو ؟
وعن ماذا هو ؟ وهل ولماذا وبماذا وعن ماذا ؟ ، وهذه تقرن بالمفردات والمركبات
وأما ماذا هو ؟ فلا تقرن إلا بالمفردات فقط.

^{١٣٤} الفارابي ، أبو نصر : البرهان وشرائط اليقين ، تحقيق د. ماجد فخري ، دار المشرق بيروت ١٩٨٧ ص ٢١ ، ٢٢

^{١٣٥} الفارابي ، أبو نصر : البرهان وشرائط اليقين ، تحقيق د. ماجد فخري ، دار المشرق بيروت ١٩٨٧ ص ٢٦ ، ٢٧

على أن علم المنطق ليس مجرد آلة أو مدخل للعلوم كما ذهب أرسطو ، بل هو المعيار والمعين والحافظ للعقل فيما يمكن أن يغلط فيه من المقولات ^{١٣٧}.

وعند تأمل هذا النص وتحليله ندرك مدى عناينة الفارابي واهتمامه بالعقل وبالمعرفة البرهانية القائمة على مبادئ المنطق ، وكذلك تحديده لوظيفة الإيجابية في مختلف العلوم والمعارف ، حتى أنه أشار إلى التشابه والتقارب الكبير بين المعرفة البرهانية والمعرفة الفطرية في كونها أكثر المعارف يقيناً ، ودليل ذلك عنده أن المعرفة الاستدلالية هي محاولة للوصول إلى نتيجة صادقة تلزم عن سلسلة من مقدمات صادقة أيضاً ، والصدق هنا إما أن يكون ضرورياً يقينياً ، أو أن يكون حادثاً احتمالياً ، هذا بالإضافة إلى أن في المقولات أشياء لا يمكن أن يكون قد غلط فيها أصلاً وهي التي يجد الإنسان نفسه وكأنه فطر على معرفتها واليقين بها ، مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن كل ثلاثة فهو عدد مفرد ، وهناك أشياء أخر يمكن أن يغلط فيها ويعدل عن الحق إلى ما ليس بحق وهي التي شأنها أن يدرك بفكر وتأمل وعن قياس واستدلال ، ففي هذه المعارف والمدرجات يضطر الإنسان الذي يلتمس الوقوف على الحق واليقين في مطلوباته كلها إلى قوانين المنطق.

ومعنى ذلك أن الفارابي لم يتوقف عند بيان أهمية المنطق أو عرض خصائص المعرفة البرهانية ، بل سعى إلى بيان ماهية هذه المعرفة وعلل الالتجاء إليها مع بيان أهم وظائفها ومجالات استخدامها ومن بينها :

^{١٣٧} الفارابي ، أبو نصر : نص التوطئة والفصول الخمسة ، تحقيق د. رفيق العجم ، دار المشرق ، ١٩٨٥ ص ٥٦.

رابعاً : وظائف البرهان العقلي

حدد الفارابي وظائف البرهان العقلي من خلال تحديد وظيفة المنطق الرئيسية وهي الإثبات ، واليقين ، والتأويل ، والفهم ، والحكم ، والتمييز بين الصحيح والخاطئ من التفكير ، وبالتالي فالإنسان عند الفارابي إذا ما اعتمد على قوانين المنطق العامة التي تنظم المعرفة استطاع أن يمتلك القدرة على التمييز بين الصحيح من الخاطئ في الفكر ، لأن هذه القوانين والمبادئ تعطى الإنسان القوة على امتحان كل قول وكل حجة وكل رأي ، وتسدد الإنسان إلى الحق واليقين حتى لا يغلط في شيء من سائر العلوم أصلاً.

وهذه المعاني يؤكدتها قول الفارابي في نص التوطئة : إن صناعة المنطق آلة إذا استعملت في أجزاء الفلسفة حصل بها العلم واليقين لجميع ما تشتمل عليه الصنائع العلمية والعملية ، ولا سبيل إلى اليقين الحق في شيء مما يلمس علمه دون صناعة المنطق واسمها مشتق من النطق ، وهذه اللفظة تدل عند القدماء على ثلاثة أشياء هي : القوة التي يعقل بها الإنسان المعقولات ، بوصفها القوة التي تحاز بها العلوم والصناعات ، وبها تميز بين القبيح والجميل من الأفعال ، والقوة الثانية هي المقولات الحاصلة في نفس الإنسان بالفهم ويسمونها النطق الداخلي ، والثالثة : هي القدرة على التعبير ويسمونها الفارابي العبارة باللسان عن ما في الضمير ويسمونها النطق الخارج.

وهذه الصناعة أي علم المنطق ، لما كانت تعطى القوة الناطقة قوانين المنطق الداخلي الذي هو المقولات ، كما تعطى القوانين المشتركة لجميع الألسنة في النطق الخارج الذي هو الألفاظ ، وتسدد بها القوة الناطقة في الأمرين معاً نحو الصواب ، وتحرزها أي تحميها من الغلط فيهما معاً سميت بالمنطق ، وهذا تأكيد

كتابة خالية من السجع والازدواج إلا في أحوال قليلة والكاتب مشغول
بسرده الحقائق لا تنميق الانشاء^{١٣٨}.

٣- المعرفة البرهانية معرفة يقينية : وهذا اليقين له شرائط عدة كالوضوح
والبساطة والقصد والإطلاق وعدم التناقض والصدق والتطابق ، بالإضافة
إلى رفض معارف الغيب والخيال ، فالبساطة والوضوح والدقة مقدمات
لليقين العقلي ، وفي نفس الوقت هي مقدمة لشرائط اليقين التي نراها
واضحة في المعرفة المنطقية وخاصة حين نميز بها بين صحيح الآراء من
فاسدها وإدراك مواطن الزلل والصواب .

ويؤكد ذلك الفارابي حين يقول : فإننا إن جهلنا المنطق لم نقف من حيث
نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب ومن أي جهة أصاب ،
وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ، وهنا إما أن نتحير في الآراء
كلها حتى لا ندرى أيها صحيح وأيها فاسد ، وإما أن نظن أن جميعها على
تضادها حق ، أو نظن أن ليس في شيء منها حق ، وإما أن نسرع في
تصحيح بعضها أو تزيف بعضها ، ونروم تصحيح وتزيف ما نزيفه من
حيث لا ندرى من أي جهة هو كذلك . ومعنى ذلك أن وضوح المعارف
المنطقية وحده هو الذي يقود إلى اليقين وأن الابتعاد عنها أو عدم التزامها
هو الذي يوقع في الظن والخطأ ، فمعارف البرهان واضحة بذاتها لا تحتاج
إلى برهان أصلاً ، مع ملاحظة أن الشيء كلما ازداد وضوحاً في النفس
صعب إثباته أو البرهنة عليه.

^{١٣٨} د. حسين علي محفوظ : الفارابي في المراجع العربية ، منشورات وزارة الإعلام العراقية ١٩٧٥ ص ٢٥٥

١- أن المعرفة البرهانية معرفة علمية : لأنها تقوم على جملة التصديقات

بوصفها جملة الأحكام الأولية التي في العقل ، وهي مبادئ البرهان العامة

الأربعة : مبدأ الهوية : الشيء هو نفسه ، ومبدأ عدم التناقض : الشيء لا

يمكن أن يكون نفسه ونقيضه في ذات الوقت ، ثم مبدأ الوسط المرفوع أو

المستبعد والذي يسمونه الثالث المرفوع : الشيء إما أن يكون هذا أو ذاك

ولا وسط بينهما ، ثم المبدأ الرابع وهو مبدأ العلة الكافية ويسميه الفارابي

مبدأ القياس : وهو ألا يوجد شيء إلا بعلة لوجوده أو حدوثه .

٢- أن المعرفة البرهانية معرفة موضوعية : لأن هذه المبادئ العقلية التي سبق

ذكرها تتميز بالفطرية والعمومية والكلية والثبات ، ومن ثم يمكن وصفها

بالموضوعية ، وقد استمر هذا الاعتقاد سائداً حتى دار الصراع حديثاً بين

الحسين والتجريبيين حيث ردها بعضهم إلى الحواس أو التأمل الحسي ،

وقال التجريبيون إنها مبادئ فطرية ومكتسبة معاً مع أنه رأي واضح

التناقض ولا يقبله عقل ، لأن المعرفة البرهانية تتسم بسمات العلم ومبادئه

فيجب أن تكون تقريرية ، أي واقعية وموضوعية في ذات الوقت وتظهر

قيمتها عند تقرير الحقائق وشرح المذاهب وعرض البراهين . وهذه المعاني

قد أشار إليها العديد من الباحثين في فكر الفارابي ومنهم زكي مبارك في

كتابه " النثر الفني في القرن الرابع الهجري " حين قال : ولك أن تنظر فيما

كتب الفارابي أو ما كتب ابن حزم في الفلسفة لترى كيف تكون الكتابة

العلمية التي يراد بها تقرير الحقائق وشرح المذاهب وعرض البراهين ، فهي

يقع فيه يقين قط أصلاً وهو ما ليس بيقين، أما التصديق المقارب لليقين فهو التصديق الجدلي وسكون النفس إلى الشيء هو التصديق البلاغي ١٤٠.

٦- أن المعرفة البرهانية تقوم على مبدأ التكامل : فعند عرض آراء الفارابي في معنى التطابق والتصديق على وجهة النظر المعاصرة نرى اختلاف الآراء حول مدى تطابق الفكر والواقع وهل هذا هو اليقين أو الحقيقة أم لا ، وهنا نلاحظ أن مفهوم الفارابي يتوافق مع رأي أرسطو في أن الحقيقة واحدة كلية ، وأن الحقيقة في مطابقة الفكر بالواقع . وهذا الرأي عارضه الجدلون وعلى رأسهم هيجل على اعتبار أن الحقيقة في صيرورة وتغير ولا وجود للحقيقة المطلقة . وذلك على عكس أصحاب الاتجاه المادي الذين يقولون : أن الحقيقة ليست في التطابق والصدق أو التصديق بل في تحقيق أكبر قدر من الفائدة والنفع والخير ، ومن ثم فإن الحقيقة عندهم متعددة وليست واحدة أو كلية كما كانت عند الفارابي .

٧- المعرفة البرهانية يمارسها الخواص وحدهم دون العوام : وعلة ذلك عند الفارابي أن علم البرهان هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة ، وأن سائر العلوم الأخر الرئيسة هي تحت رئاسة هذا العلم ، وليس هذا فحسب ، بل إن تحصيل البرهان والقدرة على استخدام مقولات العقل وبراهينه عنده شرط لتولي رئاسة المدينة ، فالخواص من لهم صناعة يخدمون بها في المدينة ، والذي عنده من العلم الذي يحتوي على المعقولات يقينية هم الخواص ، والباقون عامة وجمهور الأمم والمدن . ولذا كانت طرق البراهين يقينية غايتها في أن

¹⁴⁰ الفارابي ، أبو نصر : البرهان وشرائط اليقين ، تحقيق د ماجد فخري ، ص ١٩-٢٠

٤- المعرفة البرهانية معرفة قصدية : لأن القصد هو استعداد ونزوع إلى المعرفة والفعل ، ولا يقع القصد حقيقة إلا بالإرادة ، والإرادة يتوقف عليها الاختيار والإدراك والعلم المدني كذلك ، وفي ذلك يقول الفارابي : وما تحتوي عليه المقولات بعضها كائن وموجود عن إرادة الإنسان وبعضها كائن لا عن إرادة الإنسان ، فما كان منها كائناً عن إرادة الإنسان نظر فيه العلم المدني ، وما كان منها لا عن إرادة نظر فيه العلم الطبيعي. وعلى ذلك تكون المعرفة القصدية هي المعرفة الإرادية ويكون القصد هو الاستعداد الفطري والسبيل إلى الأعمال وبلوغ الغاية ، والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم ، وذلك أن تمام العلم بالعمل ، أي بالإرادة والقصد ، وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولاً بإصلاح النفس ثم إصلاح الغير مما في متله أو مديته ١٣٩.

٥- المعرفة البرهانية تقوم على شرط التطابق : لأن الفارابي قد اشترط أن معرفتنا ينبغي أن تطابق الأشياء ، وأن يكون المعيار الحاسم لوجود الأشياء وصدقها هو إدراكها واليقين بها لا البرهنة عليها فحسب . ولأن اليقين هو التصديق الكامل أو التصور التام ، حرص الفارابي على بيان معنى التطابق الذي يفيد اليقين وأن التصور التام هو تصور الشيء بما يلخص ذاته بنحو ما يخصه وذلك بأن يتصور الشيء بما يدل عليه حده ، وهذا هو التطابق الصادق . والتصديق القائم على مبدأ التطابق عند الفارابي يقع على أنواع : فالتصديق منه يقين ومنه مقارب لليقين ومنه الذي يسمى سكون النفس إلى الشيء وهو أبعد التصديقات عن اليقين ، وهناك التصديق الكاذب الذي لا

^{١٣٩} الفارابي ، أبو نصر : الحروف ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ١٩٩٠ ص ٦٢

٩- المعرفة البرهانية كمعرفة علمية يقينية ترفض الإقرار بمعارف الوهم والخيال : ولذا كان رفض الفارابي لمعارف الغيب التي يرددها البعض حول أحكام النجوم وصلتها بالعالم الطبيعي والبشرى وذلك في رسالته " فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم " حيث حاول إبطال صناعة التنجيم بإيراد بعض الحجج المنطقية والدلائل العقلية ، وحاول بيان فساد علم أحكام النجوم الذي يعزو كل ممكن وكل خارق إلى فعل الكواكب التي هي بطبيعتها مركبة ومتغيرة وممكنة ، وعلى ذلك فإن الممكن متغير ولا يمكن معرفته معرفة يقينية . وفي رسالة أخرى بين الفارابي أنه من الخطأ الكبير ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وبعضها الآخر يجلب النحس ، وانتهى من ذلك كله كما يقول دي بور : بأن هناك معرفة برهانية يقينية تسعى نحو إكمال درجات اليقين نجدها في علم النجوم التعليمي أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها في لأرض فلا نظفر منها إلا بمعرفة ظنية ودعاوى المنجمين ونبؤاتهم التي لا تستحق منا إلا الشك والارتياب ١٤٢.

^{١٤٢} د. حسين علي محفوظ : الفارابي في المراجع العربية ، ١٩٧٥ ، ص ٢٨٤-١٨٦ ، نقلاً عن دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريبة ، ١٩٥٤ ص ١١٨

تحصل بها الموجودات أنفسها معقولة وتستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصياً .

ويستشهد الفارابي على ذلك بعلم الفيلسوف القادر على ممارسة البرهان لكمال معارفه واكتمال فضائله فيقول : وإذا تؤمل أمر الفيلسوف على الإطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولاً ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له قدرة على إيجادها جميعاً في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم ، ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادها إلا باستعمال براهين يقينية وبطرق إقناعية وبطرق تخيلية ، إما طوعاً وإما كرهاً صار الفيلسوف على الإطلاق هو الرئيس الأول ١٤١ .

٨- المعرفة البرهانية تقوم على شرط الإطلاق : لأن التصور المطلق هو الذي نقف عنده عندما يفيد اليقين ، وهو تصور لا يتصل بتصور آخر يتقدمه كالوجوب والوجود والإمكان ، فإن هذه لا حاجة بها إلى تصور شيء قبلها يكون مشتملاً بتصورها ، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن ، ومتى رام أحد إظهار هذه المعاني بالكلام عليها فإنما ذلك تنبيه للذهن لأنه يروم إظهارها بأشياء هي أشهر منها . أما وسيلة تحقيق اليقين المطلق عند الفارابي فهي كالمعتاد مبادئ المنطق التي تفيد كافة الصنائع البرهانية ، وقد ترقى بالبرهان المنطقي إلى درجة القناعة واليقين الذي تقدمه لنا الرؤية المباشرة ، ولذا يقول الفارابي : إن العلم الذي نعلم به هذه الطرق وتوصلنا إلى تصور الأشياء وإلى التصديق بها هو علم المنطق .

^{١٤١} الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٨١ - ٩٠ .

الفصل السادس

العقل والمعرفة الروحية

أولاً : العقل وفطرية المعرفة

تجاوز الفارابي ما قدمه أرسطو عن معارف النفس وقواها وعلاقتها بالبدن لضيف إلى القوة الناطقة والقوة التخيلية وظائف معرفية عليا كالحدس والإلهام واستشراق آفاق المستقبل.

فإذا كانت الوظيفة الطبيعية أو الدنيا للتخيلة حفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، ثم تركيبها وتأليفها بطريقة مقبولة للناطقة لتقوم بالتنفيذ من خلال إعمال الفكر في تلك الصور التخيلية بالتأمل والاستنباط ، فإنها أى التخيلة تضيف معارف جديدة عندما تسعى لتخيل الممكن والمتوقع أو تركيب الشيء الذى نتمناه ، كما أن للتخيلة قدرة على العلو والاتصال بالعقل الفعال.

ويصف الفارابي كيفية صدور معارف الأحلام أو المعارف الروحية ، ومعارف النبوة عن طريق ما تقدمه القوة الناطقة والقوة التخيلية ، فالناطقة تتلقى رسوم المعقولات ، والمعقولات تكون بالقوة كالعقول المفارقة أو بالفعل كالأجسام الطبيعية ، وذلك لأن العقل البشرى هو هيئة ما فى مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات ، وهى لا تصير عقلاً بالفعل من تلقاء نفسها بل تحتاج إلى شيء ينقلها من القوة إلى الفعل هو العقل الفعال لتصير عقلاً بالفعل فتحصل فيها المعقولات.

فالعقل الفعال إذن هو الذى يمنح القوة الناطقة شيئاً من منزلته فتحصل فى القوة الناطقة المعقولات الأولى المشتركة عند جميع الناس ، وهذه المعقولات الأولى

الفصل السادس

العقل والمعرفة الروحية

أولاً : العقل وفطرية المعرفة

ثانياً : المعرفة العقلية والنبوة

ثالثاً : روحانية العقل

رابعاً : المعرفة العقلية والسعادة

ومن الغريب أنه في الوقت الذي يوجد فيه الفارابي بين الفيلسوف والسنّي ، فإنه يميز بين الفلسفة والملة من حيث السبق وحصول التصديق ، مشيراً وبطريقة مباشرة إلى الاعتقاد اليوناني بأن الملة محاكية للفلسفة عندهم حسب قولهم .

ويفسر الفارابي معارف الفطرة وكيفية حصولها وعلّة التمييز بينها وبين غيرها من معارف العقل كالفلسفة أو معارف النبوة فيقول : عندما يحصل العلم بالموجودات فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها عن طريق التبراهين اليقينية ، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة . ومتى علمت بأن تخيلت بمثلاتها التي تحاكيها وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية ، كان المشتمل على تلك المعلومات تسميه القدماء ملة ، فالملة محاكية للفلسفة عندهم وهما مشتملان على موضوعات بأعينها وكتلتهما تعطيان المبادئ القصوى للموجودات ، فإنهما تعطيان المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان وهي السعادة القصوى ، والغاية القصوى في كل واحد من الموجودات الآخر ، وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولاً أو متصوراً فإن الملة تعطيه متخيلاً وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع به ^{١٤٤} .

ومعروف أن المعرفة الفطرية الروحية عند الفارابي هي أعلى صور المعارف العقلية لأنها تنشأ عن الروح الإنسانية العامة عندما تتلقى المعارف مباشرة عن الروح القدسية أو العقل الفعال وكأنها نوع من الإلهام أو الفيض الإلهي ، ومن ثم فهي معرفة تتميز بالنقاء والصفاء والصدق والتلقائية .

^{١٤٤} الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق وتقديم د. جعفر ألياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ص ٩٠

هى جملة المعارف الفطرية المركوزة فى النفس الإنسانية ، ثم تأتى المتخيلة لتحاكى صور المحسوسات الخارجية بالمحفوظة أو المختزنة لديها ، وهى تفعل ذلك عندما تنعقد من سلطان الحاسة والناطقة أثناء النوم فتحدث الأحلام ، وفى نفس الوقت تحاكى ما فى القوة التزوعية من انفعالات وشهوات وتحاكى أيضاً المعقولات التى حصلت فى القوة الناطقة مثل الله والملائكة والسماء بأحسن المحسوسات وأكملها وأجملها. ولا يتوقف دور المخيلة كما يقول الفارابى عند حد المحاكاة ، ولكنها تسعى إلى الارتقاء بمعارفها فتخلص من رتبة الحاسة والناطقة والتزوعية وتنطلق نحو الاتصال بالعقل الفعال وتتلقى معارف جزئية ومعقولات منه أثناء اليقظة ، فإذا كان ما يعطيه العقل الفعال للمخيلة معقولات شريفة وكانت تمثيلاً فى المخيلة فى نهاية الجمال والكمال قال الذى يراها إن له نبوة الأشياء الإلهية ، وهذه هىسمى المراتب التى تبلغها المخيلة وهى رتبة الأنبياء

١٤٣

ولا شك أن هذا التفسير لمعارف المخيلة الفطرية أو لمعارف النبوة لم يلق القبول العام من رجال الدين أو حتى الفلاسفة ، وخاصة قول الفارابى إن النبى والفيلسوف كلاهما يتلقى علمه عن مصدر واحد هو العقل الفعال ، وما يترتب على ذلك من شبه أو وحدة بين وحي النبى وعقل الفيلسوف ، وكذلك قوله : أن النبى أو الفيلسوف المتشبع بوشاح النبوة هو مدير شئون المدينة الفاضلة التى تعد حاجتها إليه ضرورة إجتماعية.

١٤٣ الفارابى ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تقديم وتحقيق على أبو ملحم ١٩٩٥ ضد ١١-٩

المعرفة الفطرية عنده عقلية وليست قلبية ، وفي نفس الوقت هى معرفة مباشرة يتلقاها الحكيم عن العقل الفعال وكأنها حدى مباشر أو إلهام يرقى إلى درجة عالية من اليقين.

بالإضافة إلى ذلك فقد وضع الفارابى عدداً من الشروط الواجب توافرها لكى تتحقق تلك المعرفة الفطرية الروحية ، وهى شروط أو خطوات لم تلق القبول من المتصوفة وبعض المتكلمين من الشيعة وكذلك الغزالى وكل من استسلم لمعارف القلب أو الكشف ، وترك معارف العقل والحس والبرهان ولجأ إلى معارف الوجدان أو ما سمي بالحس الباطن أو الشعور الداخلى الذى يقدم له المعارف الموثوق بها عندهم .

أما شروط حصول تلك المعرفة الفطرية الروحية أو القلبية عند الفارابى فهى :

أولاً : التأمل العقلى الخالص القائم على الرياضة والمجاهدة.

ثانياً : البعد عن الدنيا وإخلاص الطاعة لله وحب العدل وممارسة الفضائل . ويستشهد الفارابى على ذلك بعبارة صوفية هى قوله : إن شاهر المعرفة أشمخ من أن يطير إليه كل طائر وسراق البصرة أحجب من أن يحوم حوله كل سائر . ولعل مثل هذه العبارات المصاغة فى صورة حكمة صوفية وراء وصف البعض للفارابى بالمتصوف الزاهد ، وهو وصف لا يعبر عن حقيقة فكر الفارابى أو نظريته فى المعرفة القائمة على البرهان واليقين العقلى .

ثالثاً : تحصيل الحكمة والإخلاص لها والإلتزام بتعاليمها .

وهذا الشرط يؤكد الفارابى من خلال أحوال الفلاسفة والأنبياء والمتصوفة ، وجاء فى شرحه الرسالة زينون الكبير قوله : ينبغى لمن يتكلم بعلم الحكمة أن

ويظهر ذلك عند وصف الفارابي لطبيعة هذه المعرفة حين يقول : الروح الإنسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضاً عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة لها تسمى العقل النظري ، وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظري كصقالها ، وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقلية (أى المصقولة) إذا لم يفسد ثقالها بطبع ولم يعرض بجهة من صقلها عن الجانب الأعلى شغل بما تحسها من الشهوة والغضب والحس والتخيل ، فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت لتلقاء عالم الأمر لاحظت الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العليا.

ومعنى ذلك أن العقل الفعال أو الروح القدسية مصدر هذه المعرفة مباشرة بلا تعلم أو واسطة ، وهى في نفس الوقت راعية لهذه المعرفة باطنها وظاهرها ، ذلك لأن الروح القدسية كما يرى الفارابي لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ويقل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس.

مع ملاحظة أن هذه الروح القدسية عند الفارابي والتي تتميز بالعمومية والشمول غير تلك الروح العامة الضعيفة التي إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن ، وإذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الآخر ، وإذا اجتمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى ، أما الروح القدسية فلا يشغلها شأن عن شأن^{١٤٥}.

وبالرغم من تلك النظرة الإشراقية التي سادت شروح الفارابي على مؤلفات أرسطو وأفلاطون وهى بلا شك نظرة أفلوطينية وليست صوفية أو شيعية ، فإن

^{١٤٥} الفارابي ، أبو نصر : الجمع بين رأى الحكيمين ، مطبعة الكتبي بمصر : فقرة ٣٩ - ٤١ ص ٦٥

هذا برغم العديد من الفوارق التي تميز الحدس عن المعرفة الروحية. فالحدس في معناه العام رؤية عقلية مباشرة للحقيقة يمارسها ذهن صافي يقطر ينفذ إلى الفكرة الواضحة السليمة مباشرة ، وعلى ذلك تكون المعرفة الحدسية هي معرفة مباشرة و يقينية ، والقضية الحدسية تكون كذلك فلا تعتمد على مقدمات سابقة عليها وتسمى حينئذ قضية أولية ، كما تسمى قضية ما حدسية إذا كانت صادقة يقيناً ولا تختمل الشك ولا تحتاج إلى مراجعة أو تصحيح .

وهذا المعنى لا يختلف كثيراً عن المفهوم الذي قدمه الفارابي للمعرفة الحدسية وفيه يتابع أرسطو في اعتبار أن مكانة الحدس في المعرفة أعلى مكانة وقدرا من مكانة المنطق بين العلوم ، ومع ذلك فإن المعرفة الحدسية تقوم على اصطلاحات منطقية ، وهي حدس كلي للماهية والجوهر معاً.

ورغم هذا التوافق بين الفارابي وأرسطو ، لم يسلم الفارابي بالتصور الأرسطي الذي يزيل الفوارق بين العقل الإنساني والإلهي ، على اعتبار أن الإنسان بعقله النظري يتأمل عالم الملكوت ، والإله كذلك يقتصر نشاطه عند أرسطو على فعل التأمل لذاته فهو عقل وعقل ومعقول ، وعلى هذا الأساس يقترب الإنسان من الطبيعة الإلهية ويحاول التشبه بها قدر طاقته. ولقد رفض الفارابي هذا التصور وأكد أن الحدس هو الفيض الإلهي والاتصال العقلي المباشر بالعالم الإلهي عن طريق العقل الفعال بلا كسب أو مئونه أى مشقة ، وأن هذه المعارف تكتسب بالقوة القدسية عند زوال الشواغل حتى تشرف النفس وتكتسب الفضائل الفكرية والنظرية.

ويستدل الفارابي على ذلك بمعارف الملائكة والأنبياء فيقول: إن عالم الملائكة أفضل من عالم الإنسان ، والملائكة عقول مجردة وتتصل بالإنسان عن طريق

يكون شاباً فارغ القلب غير ملتفت إلى الدنيا صحيح المزاج محباً للعلم بحيث لا يختار على العلم شيئاً من أسباب الدنيا ، ويكون صدوقاً لا يتكلم بغير الصدق ، وأن يكون محباً للانصاف فلا يستنكف عن التعليم فإن سقراط كان كثيراً ما يستفد من تلامذته وأفلاطون وكذلك أرسطو طاليس ، فإن العلم كثر مدفون يفوز به من سهل الله طريقه ١٤٦.

رابعا : التحرر من شهوات البدن : ويكون بالتحرر من أكثر الحجب كثافة وهو البدن وغرائزه ليرقى الإنسان بروحه إلى عالم الأمر ، وفي ذلك يقول الفارابي : إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن فاجتهد أن ترفع الحجاب ، فحينئذ تلحق فلا تسأل عن ما تباشره ، فإن آلمت فويل لك ، وإن سلمت فطوبى لك . وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك وكأنك في سقع الملكوت فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، فاتخذ لك عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً ١٤٧.

خامسا : أن تكون هذه المعرفة بغير آلة من آلات العقل أو البدن ، ولذا لا بد أن تكون إدراكاً مباشراً دون واسطة : لذلك فهي معرفة لا تقبل الاشتراك مع باقي الأنواع الحسية ، لأن هذه المعرفة الحدسية وحدها هي التي تتصف بالروحانية والقلبية والباطنية أو اللدنية ، وأن كل هذه المعارف تتصف وحدها بالروحانية لأنها تقوم على مبدأ الإدراك المباشر للحقائق العليا ، ولعل ذلك هو القاسم المشترك بين الحس والمعرفة الروحية .

^{١٤٦} د. حسن حنفي : الفارابي شارحاً أرسطو ، الفصل الثالث من الكتاب التنكاري للفارابي تصدير الدكتور مذكور

١٩٨٣ ص ١٣٢

^{١٤٧} د. محمد البهي : الفارابي الموفق والشارح ، الكتاب التنكاري للفارابي تصدير د. مذكور ١٩٨٣ ص ٤٦، ٤٧

ومع ذلك فقد وافق الفارابي رأى أرسطو في تكامل أنواع المعرفة ، كما تأثر كثيراً برأيه في الحدس المعرفي في مجال الميتافيزيقا والاتصال بالعقل الفعال واعتبار القضايا الحدسية قضايا يقينية بذاتها ولا تقبل البرهان ، لأن المعرفة الحدسية هي أسنى طرق المعرفة التي يستطيعها الإنسان كما أن موضوعها أشرف وأهم الموضوعات المعرفية. كما وافق أيضاً الرأى بأن البرهان المنطقي كعمل عقلى لا يرقى بحال إلى درجة اليقين الكامل الذى يمكن أن تحققه لنا الرؤيا المباشرة.

ولا شك أن أثر آراء الفارابي في المعرفة الفطرية والروحية بوصفها نوع من الحدس كان كبيراً وخاصةً عند أشهر فلاسفة المعرفة الحدسية في العصر الحديث إبتداءً من ديكارت ثم برجسون ، الذى جعل الحدس نوع من الادراك العقلى المباشر دون أية آلة أو واسطة ، وكذلك ديكارت الذى اعتبر الحدس نوع من التصور الذهني الخالص الذى يصدر عن نور العقل وحده ، وهو الإطلاع العقلى المباشر على الحقائق البديهية ، وهو نفس ما ذهب اليه برجسون الذى اعتبر الحدس نوع من التعاطف العقلى يقوم به الحس الباطنى في زمان شعورى غير محسوب ، وهو يقدم لنا معرفة كاملة أفضل كثيراً من معارف الحس والعقل الناقصة.

ثانياً : المعرفة العقلية والنبوة

حاول الفارابي أن يربط بين مفهوم المعرفة النبوية وبين نظرية الفيض أو الصدور ، والتي عرفت بنظرية العقول أو الفيض عند الفارابي ، وفيها اعتبر الفارابي المعرفة الإلهية والوحى نوع من تعقل الذات ، وأن المعرفة النبوية لا تتحقق إلا عن طريق الإتصال بالعقل الفعال.

الرؤيا المنامية ، وتتصل بالرسول في اليقظة كما في السوحي ، والملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية قائمة بذواتها تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة ، أما الروح القدسية وهي روح الرسول أو النبي فتخاطبها في اليقظة ، في حين أن الروح البشرية تعاشرها في النوم^{١٤٨}.

وعند تحليل آراء الفارابي : نجد يميز بوضوح بين الحدس والمعرفة الفطرية أو الروحية ، فإذا كان الحدس إدراك كلي مباشر ويشمل الحياة الباطنية والخارجية معاً ، فالمعرفة الروحية إدراك عقلي بواسطة وغير مباشرة في نفس الوقت. وإذا كان الحدس مجاله الحس الباطني الشعوري الذي يتخطى حدود الزمان والمكان ، فالمعرفة الروحية التي تعتمد على العقل في حاجة إلى تحليل الكلي إلى أجزاء بطريقة تتميز بالسهولة واليسر ولا يبقى معها مجال للشك.

وإذا كان الحدس نوع من التصور الذهني الخالص الذي يصدر عن نور العقل وحده فإنه أقرب إلى المعرفة الفطرية ، ومن ثم يصف الفارابي معارف الحدس بالعقلية حيناً وبالفطرية حيناً آخر لأن الحدس عنده فطري وأما المعرفة الروحية فهي عقلية مكتسبة ، والعقل عنده هو الفاضل المستنبط للخير.

ولكي يميز الفارابي بين المعرفة الفطرية والحدس كان لابد أن يميز بين طريقة تحصيل كل منهما ، ولهذا وصف الفارابي طبيعة كل منهما ، كما وصف طريقة اكتسابها فقال : إن العقل المنطقي البرهاني هو قوة في النفس يحصل بها الإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة لا عن قياس ولا عن فكر بل بالقطع والطبع ، وهذا هو العقل البدهي الذي يقره الإسلام كنور للفطرة.

¹⁴⁸ د. محمد البهي : الفارابي الموفق والشارح ، الكتاب التذكاري للفارابي تصدير د. مذكور ١٩٨٣ ص ٤٤، ٤٢

الأكبر كما تدعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر فتأتى بمعجزات خارجة عن
الجبلة والعادات^{١٥٠}.

وإذا كانت النبوة تكليف واختيار إلهي لواحد من البشر معد لتلقى الرسالة
والوحي لوجود القدس فيه ، أو للإستعداد الإرادى الذى تفضل به النبى على
سائر البشر ، فإن النبوة هى القوة الروحانية المتصلة بالرسول من العالم الروحاني
والتي يسوسون بها الأمم ، مع الاتفاق على ضرورة الإقرار والتسليم بالنبوة دون
طلب معرفة كيفية الاختيار أو علة الوقوع لها أو ظهورها في أنفسهم ، ومع
الإقرار كذلك بأن المعرفة النبوية هى وسيلة لإسعاد البشر وإصلاح أحوالهم
وليست مجرد صفة أو معارف موحى بها ، أو حكم ومعارف تعالى من قدر
صاحبها.

ويؤكد الفارابى على أن النبى متصف بصفات خاصة تميزه عن باقى البشر
ولهذا فإن نفس النبى عند الفارابى نفس كلية مزودة بخاصية تتميز بها عن النفس
العادية ، وبهذه الخاصية يمكن أن تتلقى عن الملائكة في عالم الأمر ما تبلغه إلى
عالم الناس في عالم الخلق ، كما لها قدرة على استطلاع ما في اللوح المحفوظ في
عالم الأمر عن طريق تبليغ الملائكة . ولعل هذا هو ما قصده الفارابى بقوله
السابق : إن النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تزرع لها غريزة الخلق الأكبر
كما تزرع لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة
والعادات.

¹⁵⁰ الفارابى ، أبو نصر : فصوص الحكم ص ٧٢ نقلا عن سعيد زايد ، الفارابى ص ١٠٢ وفى المجموع للفارابى ص

ولم يقتصر الفارابي على تقديم المفاهيم النظرية في النبوة وعلاقتها بمفاهيم الملة والوحي والمعجزات ، بل حاول جاهداً بيان أهمية الربط بين النظر والعمل في معارف الوحي، أى بين المعرفة النبوية التى مصدرها الوحي الإلهى وبين التطبيق العملى لمعارف العقل فى مجال السياسة والأخلاق وقيام المدينة الفاضلة.

ولقد حرص الفارابي على وصف وتفسير معارف الأنبياء وكيفية حصول الوحي ، وبيان ذلك عند الفارابي : أن الإنسان وهو فى صورته الإنسانية بعقله المنفعل الحاصل بالفعل يكون بينه وبين العقل الفعال رتبة أى درجة واحدة فقط. وعندما يتحقق فى المنفعل مادة المستفاد ، وتحقق فى العقل المستفاد مادة العقل الفعال كان هذا الإنسان هو الذى حل فيه العقل الفعال فى جزئى قوته الناطقة وهما النظرية والعملية ، ثم فى قوته المتخيلة . عندئذ يكون هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه الله عز وجل بتوسط العقل الفعال عندما يفيض بما يفيض منه إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة ، ثم بما يفيض منه إلى عقله المنفعل يصبح حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة يصبح نبياً منذراً بما سيكون وخبراً بما هو الآن من الجزئيات^{١٤٩}.

ومعنى ذلك أن الفارابي يرى أن النبى بشر كسائر البشر يختص بقوة قدسية وقدرة عالية من التخيل قد فطر عليها ويتميز بها عن سائر البشر ، وهذه القوة هى الرابطة بين هذا العالم والعقل الفعال ، ومن ثم فهى تأتى فى بعض الأحيان بأمور على خلاف العادة أو كأنها خارقة لقوانين الطبيعة وما هى كذلك ، وهذا معنى قوله : إن النبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية تدعن لها غريزة عالم الخلق

^{١٤٩} الفارابي ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ط محمد على صبيح بمصر ص ٨٠، ٨٦

والرؤى عند الفارابي هي التي تشكل معارف النبوة التي قد تظهر في صورة الرؤية الصادقة أو في صورة الوحي في حالة اليقظة.

ويؤكد الفارابي على أن بلوغ درجة عالية من المعرفة يتوقف على درجة الصفاء الروحي وقوة التخيلة وهو ما يحدث عند حصول النبوة وتلقى فيض المعرفة والكمال من العقل الفعال فعندها ينتقل علم الملائكة إلى الرسول في حالة اليقظة كما يحدث في حال نزول جبريل عليه السلام بالوحي ، فتنتش المعارف في نفسه ، وتكون نفسه عندئذ أشبه بمرآة لا تصدأ وهي تعكس ما يعرض عليها بدقة وعلى الرسول أن يبلغ ما أنزل إليه من ربه إلى عامة الخلق.

وإذا كانت نظرية الفارابي في المعرفة والنبوة محاولة لتأويل قضايا الوحي والنبوة بطريقة عقلية مقبولة من خلال نظرية الفيض والاتصال بالعقل الفعال ، وتفسير كيفية الاتصال بين عالم الحس وعالم الإلهية ، أو بين عالم الإنس وعالم الملائكة ، فقد كانت هذه المحاولة سبباً في توجيه النقد لنظريته في المعرفة عموماً ورأيه في النبوة ومعرفة الأنبياء على وجه الخصوص.

وكان المتكلمون ورجال الدين ومن بعدهم الغزالي في مقدمة النقاد لآراء الفارابي ، ثم من بعدهم فلاسفة المغرب العربي مثل ابن باجه وابن طفيل. وكذلك ابن رشد. مع ملاحظة أن غالبية هذه الانتقادات هي في الحقيقة نقد لآراء أرسطو وليس لآراء الفارابي ولو أن الفارابي استطاع الفصل بين رأى أرسطو ورأيه الخاص عند شروحه وتفسيراته لما توجهت إليه سهام النقد هذه.

ولقد اتفقت وجهة النظر النقدية على أن آراء الفارابي في الوحي والنبوة تخالف أدلة النقل في نزول الوحي والنبوة وعالم الملائكة ، بالإضافة إلى أن الفارابي قد جاء بآراء صريحة تعلو من قيمة الفلسفة والفيلسوف وتجعل

ولأن الفارابى لم يقل صراحة بفطرية النفس الكلية وقوة التخيلة التى امتاز بها الأنبياء فقد تلقى نقداً من المتكلمين والفقهاء عندما فهموا من آرائه أنه يقول بأن النبوة مكتسبة وليست فطرية ولو أنهم فهموا مراد الفارابى من قوله بأن النبى يختص بقوة قدسية يستطيع بها أن يأتى بالمعجزات لما كان لنقدهم معنى.

إن نظرية النبوة عند الفارابى قد تميزت بميزات خاصة عن غيرها من النظريات لأنها شملت العديد من الجوانب المعرفية والعقلية والمنطقية ، كما أنها حاولت فى نفس الوقت تقديم تفسير للمعجزات التى يأتى بها الأنبياء تفسيراً عقلياً ، ومن ثم أصبحت نظريته تقوم على أساس معرفى هو القول بطريقتين للمعرفة النبوية : أحدهما طريق المخيلة والاتصال بالعقل الفعال ، والآخر الطريق الكسبى القائم على المجاهدة وصفاء النفس والقلب والتأمل الخالص الذى يصبح به الحكيم أو الفيلسوف متصلاً هو الآخر بالعقل الفعال لتلقى المعارف العليا والحكمة الإلهية.

وفى الحالتين : أى حالة الفيلسوف وحالة النبى ، يتم الاتصال بعالم الروح والامتزاج بالعقل الفعال ، فإذا كان الاتصال بالعقل الفعال آتياً عن الطريق الكسبى فهو حكيم أو فيلسوف ، وإذا كان هذا الاتصال آتياً عن طريق الاختيار الإلهى أو الهبة الإلهية فهو نبى. وهنا يأتى تأكيد الفارابى على أن معرفة النبى تأتى عن طريق العقل الفعال وعن طريق التخيلة التى تقوم بدور العقل المستفاد عند الالتقاء بالعقل الفعال ، وأن التخيلة لها قدرة خاصة فى توجيه سائر القوى التروعية والإرادية والانفعالية إلى جانب قدرتها على الابتكار أى الخيال المبدع الذى يستطيع به الإنسان أن يؤلف بين الأفكار والصور حتى يتكون شيئاً جديداً لم يكن معهوداً من قبل ، وتنتج عن ذلك الأحلام والرؤى ، وهذه الإلهامات

والفيلسوف -، ولذا أطلق الفارابي على العقل العديد من المسميات والصفات الروحية وخاصة في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة حيث وصفه بأنه النفس الناطقة ، وأنه العقل المنفعل بالفعل ، وأنه العقل المستفاد ، والعقل الفعال بالقوة ، وأكد على أن هذا العقل المتميز بطبيعته الروحانية يجب أن يكون الرئيس الأول للمدينة الفاضلة .

وفي كتاب السياسة المدنية المعروف باسم مبادئ الموجودات تناول الفارابي مراتب الموجودات وأقسام العقول ، وأكد على أن العقل الفعال هو أعلى مراتب الموجودات جميعا لأن هذا العقل يتسم بسمة الروحانية ، وأنه هو السبب في وجود الأجسام السماوية ، وهو أيضا سبب السعادة الإنسانية وكمال الإنسان . ويصف الفارابي هذا العقل بأنه ألطف الأشياء لأنه يقدم لنا ألطف الصور ، وأنه الوسيلة الوحيدة لأن يبلغ الإنسان أقصى مراتب الكمال ، وهو يؤكد ذلك بقوله : والعقل الفعال فعله العناية بالحيوان الناطق ، والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه ، وهو السعادة القصوى ، وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعال ، وإنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقا للأجسام غير محتاج في قوامه الى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض ، وأن يبقى على ذلك الكمال دائما .

ولقد ظهرت روحانية العقل عند الفارابي عند تمييزه بين العقل النظري والعقل العملي ، وكذلك عند حديثه عن الوجود المطلق واليقين الذي تتميز به طبيعة الإدراك العقلي ، وسعى العقل نحو ادراك الكليات والمجردات ، وعند بحث العلاقة بين العقول البشرية والسماوية المفارقة .

الفيلسوف في مرتبة أعلى من مرتبة النبوة ، كما أنه جعل النبوة أمراً مكتسباً في حين النبوة في حقيقتها فضل وهبه واصطفاه واختيار إلهي وليس كسباً إنسانياً مباحاً لكل البشر.

وهذا ما أشار إليه ابن طفيل في رسالة حى بن يقظان عندما أشار إلى الشكوك والتناقضات التي أثارها آراء الفارابي في النبوات ، ومنها أن الفارابي في كتاب الملة الفاضلة أشار إلى بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها أو بقاء لا نهاية له أى بقاء أبدي ، ثم يصرح في كتابه السياسة المدنية بأن هذه النفوس منحلة وسائرة إلى العدم وأن البقاء للنفوس الفاضلة وحدها. كذلك سوء معتقد الفارابي في النبوة وأنه يزعمه للقوة الخيالية التي للنبوة ومع ذلك فإنه يفضل الفلسفة عليها أى على معارف النبوة¹⁵¹.

ثالثاً : روحانية العقل

من أجل إثبات روحانية العقل أطلق الفارابي على العقل البشري بعض صفات الألوهية كالوحدة والوجود والضرورة والثبات والجلال والعظمة والكمال والتواصل ، وأنه ليس بمادة وأنه مباين بجوهره لكل ما سواه ، وأنه ليس مركباً بوجه من الوجوه ، ولأنه ليس بمادة فهو عقل بالفعل يعقل ذاته ، وفيه العقل والعاقل والمعقول شيء واحد هو الذات .

ومن أجل إثبات روحانية العقل أيضاً سعى الفارابي للتوفيق بين الوحي والعقل من خلال إيجاد نقاط التشابه واللقاء في صفات كل من الملائكة والنبى

¹⁵¹ د. عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف ط ٢ ، ١٩٨١ ص ٤٦-٤٨

الشيء من النفس الناطقة منزلة الضوء من البصر ، وأنه بذلك الشيء تعقل النفس الناطقة العقل الفعال ، وبه تصير الأشياء التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، وبه يصير الإنسان الذي هو عقل بالقوة عقلاً بالفعل .

وهكذا يصير الإنسان بقواه العاقلة نحو الكمال حتى يصل إلى رتبة العقل الفعال ، فيصير عقلاً بذاته بعد أن لم يكن كذلك ، ويصبح معقولاً بذاته بعد أن لم يكن كذلك ، ويصير إلهياً بعد أن كان هيوانياً ، وهذا كما يقول الفارابي هو فعل العقل الفعال ، ولهذا سمي العقل الفعال .

وإلى جانب هذا فقد حرص الفارابي على إبراز طبيعة العقل الروحية بوصفه أهم وأعظم قوى النفس اللطيفة في الإنسان. وقد ظهر ذلك واضحاً عند وصف طبيعة العقل وحقيقته في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة حيث أكد على أن العقل الذي هو هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات ، فهو بالقوة عقل وعقل هيولاني ، وهو أيضاً بالقوة معقول ، وأما سائر الأشياء التي في مادة أو هي مادة أو ذوات مادة فليست هي عقولاً لا بالفعل ولا بالقوة ، لأن كلها معقولات بالقوة ويمكن أن تصير معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل فقط ^{١٥٢}.

ومعنى ذلك أن العقل بطبيعته الديالكتيكية هذه بحسب وصف الفارابي قادر على التحول بقدرة الإرادة والتروع لإدراك كافة المعقولات وفي مقدمتها المعقولات الأولى الثلاث وهي أوائل الهندسة العملية ، ثم التي يوقف بها على الجميل والقيح مما شأنه أن يعمل الإنسان ، ثم التي تستعمل في العلم بأحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان.

¹⁵² الفارابي ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٨ ، وفي الملة الفاضلة ونصوص أخرى ، تحقيق د. محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ ص ٥٢

ثم تأكدت روحانية العقل عند الفارابي عندما وصفه بأنه ملكة فطرية ندرك بها الأمور البديهية ادراكا مباشرا ، وأنه ذات واحدة غير متجزئة ، وأن كل ذلك لا يتوفر إلا في العقل الفعال وحده ، ويقول الفارابي في ذلك : والعقل الفعال ذاته واحدة أيضا ، ولكن رتبته تحوز أيضا إذا ما تخلص من الحيوان الناطق وفاز بالسعادة ، والعقل الفعال هو الذى ينبغى أن يقال أنه الروح الأمين وروح القدس ، كما يمكن أن يسمى بأشبه هذين من الأسماء ، ورتبته تسمى الملكوت وأشبه ذلك من الأسماء .

كما تظهر روحانية العقل عند الفارابي من خلال وصفه لطبيعة الإدراك العقلى ووصفه لدور العقل الفعال ومكانته بالنسبة للإنسان وذلك في كتابه عيون المسائل حين يقول : القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ، ولا يخرج من القوة الى الفعل ولا يصير عقلا تاما إلا بسبب عقل مفارق هو العقل الفعال ، وهو مفارق للمادة ، وله قوى تنبث منه فى الأعضاء ، وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله ، ولذا يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول الفساد ، وهو جوهر أحدى ، وهو الإنسان على الحقيقة .

ويصف الفارابي منزلة هذا العقل وطبيعته وفائدته فيقول : ومنزلة العقل الفعال من الإنسان منزلة الشمس من البصر ، فكما أن الشمس تعطى البصر الضوء فيصير البصر بالضوء الذى استفاده من الشمس مبصرا بالقوة ، وبذلك الضوء يبصر الشمس نفسها التى هى السبب فى أن أبصر بالفعل ، وأنه بالضوء أيضا تصير الألوان التى هى مرئية بالقوة مرئية بالفعل ، ويصير البصر الذى هو بالقوة بصرا بالفعل ، كذلك العقل الفعال يفيد الإنسان شيئا يرسمه فى قوته الناطقة منزلة

فإن كان ذلك عن إحساس أو تخيل تسمى بالاستنم العام وهو الإرادة ، وإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمي الاختيار ، وهذا يوجد في الإنسان خاصة . وأما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضاً في سائر الحيوان وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكمال الأول ، وأن هذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكمال الأخير وذلك هو السعادة ، وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة

١٥٤

وهكذا ظهرت سمة العقل الروحية وتحققت من خلال طبيعته الديالكتيكية ، كما ظهرت عند بيان صلة العقل بالمعقولات ، وكذلك عند إظهار قدرة العقل على الفهم والتمييز والاستيعاب ، أو عند التحول أو التنقل من السهل إلى الصعب ومن البسيط إلى المركب ، أو عند استخدام القدرة على التحليل والتركيب في إدراك الأمور الصعبة وذلك بتجزئ الأمر الصعب إلى جزئيات صغيرة ندركها واحدة واحدة حتى يسهل إدراكها الكلي في النهاية ، وبالتالي ظهرت سمة العقل الروحية نتيجة تلك الحركة الديالكتيكية للعقل وارتباطه الفعال بغيره من العقول السماوية ، وهو ما ظهر واضحاً عند ترتيب الفارابي للعقول السماوية وتدرجها في الترتول من العقل الأول إلى العقل العاشر ، ثم ظهرت روحانية العقل الإنساني فعلاً في ترتيب العقول الإنسانية وتدرجها صعوداً حتى العقل الفعال ، كما تظهر هذه الروحانية عند وقوع التصور العقلي للشيء الذي هو من خارج على ما هو عليه أو كما يقول الفارابي : إن التصور بالعقل هو أن يحس الإنسان شيئاً من الأمور التي هي خارجه ويتصورها في نفسه ، على أن

كما حرص الفارابي على بيان طبيعة العقل الروحية وتحديد مجال عمله وكيفية حصول المعقولات للإنسان بوصفها المواد الجسمانية التي تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها ، وهي التي سماها أرسطو في كتاب النفس عقلاً بالقوة ، والتي إذا حصلت فيها ، أي في الذات العاقلة صور الموجودات على مثال الشمعة أو النقش ، صارت تلك الذات عقلاً بالفعل ، فإذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل ، وهي عقل بالفعل أي تعقل أيضاً ، فيكون الذي يعقل عندئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل

١٥٣

ولا شك أن فاعلية العقل وقدراته هذه هي التي حولت المعقولات التي بالقوة إلى معقولات بالفعل ، ثم جعلتها معقولات عاقلة بالفعل ، حتى أصبح لها مردودها الإيجابي على فاعلية الإنسان المعرفية فبها تتولد الإرادة وتقوى ، وبها يزداد الميل إلى الحكمة والتأمل والروية ، وبها أيضاً يحصل الإنسان غايته القصوى وهي تحصيل السعادة.

وهكذا استطاع الفارابي الربط بين طبيعة العقل ومهمته الإدراكية ، ثم تحديد الغاية القصوى من فضيلة العقل وهي الحكمة بوصفها الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها الإنسان تحقيق سعادته ، وهذه المعاني جاء بتفصيلها الفارابي في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة تحت عنوان : القول في الفرق بين الإرادة والاختيار وفي السعادة فقال : عندما تحصل هذه المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق إلى الاستنباط ، ونزوع إلى بعض ما عقله وشوق إليه ، وإلى بعض ما يستنبطه أو كراهته والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة ،

وممارستها: عن إرادته وفهم واقتناع ، فبذلك وحده تصير الفضيلة المكتسبة من جودة الذهن ملكة راسخة بالفعل لدى جميع أبناء المدينة الفاضلة.

ويبدأ تجاوز الفارابي الحدود والمفاهيم الأرسطية عندما يرفض أن تكون السعادة مجرد تأمل عقلي خالص ، على اعتبار أن التأمل عند أرسطو أقدم الأفعال الإنسانية وهو أعلى الفضائل النظرية ، وهو الفعل المحبوب لذاته ، ومن ثم فهو السبيل لتحقيق الخير والكمال ، وهو أى التأمل العقلي هو الخير الأقصى للحياة الإنسانية في جميع مناشطها. ولقد تجاوز الفارابي ذلك كله ورفض أن تكون السعادة مجرد تأمل أو إحساس أو شعور بلنذة ، وقرر أن السعادة ليست شعوراً أو إحساساً بل سلوك يكتسب بالعادة والدربة على ممارسة الفضائل ، وهى ليست شعوراً فردياً أو ذاتياً لأنها لا تحصل إلا لمجموع الأفراد الذين يعيشون في مجتمع تمارس فيه الفضائل بأجناسها الأربعة وهى : الفضائل النظرية ، والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ، والفضائل العملية ، على أن تكون الفضائل الخلقية أسمى هذه الفضائل قدراً وأعلاها مرتبة وأكثرها إسهاماً في تحقيق سعادة المجموع ، ومن ثم وجب على الجميع العلم بها والعمل بها والتحلّى بها ومعرفة الطرق المؤدية إلى تحصيلها. وجعل الفارابي تحقيق السعادة كغاية جماعية قصوى مهمة رئيس المدينة وهو الفيلسوف المسؤول عن التعليم والتأديب والتشريع ، ولأن هذه المهمة صعبة وجب على الفيلسوف أن يستعين في تحقيقها بأصحاب الفطر القوية في الحصول على السعادة ليرشد إليها من ليس له سبيل إلى تعلمها بنفسه.

ويرجع للفارابي فضل تقديم فكرة مراتب السعادة ، والتمييز بين أنواعها ، وقد استطاع الفارابي التمييز بين نوعين من السعادة : أحدهما حقيقية تطلب

الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقاً لما يتصوره الإنسان في نفسه ، إذ العقل أطف الأشياء فما يتصوره فيه هو إذن أطف الصور^{١٥٥} .

وهذا هو الطابع الروحي للعقل كما تصوره الفارابي ، فالعقل الذي هو أطف الأشياء هو الذي يتصور أطف الصور ، وهذا التصور يقع بمحصل الصورة في العقل ، أو كما يقول الفارابي : إن حصول الصورة في العقل فهو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير ملابسة للمادة ، ولا بتلك الحالات التي عليها من خارج مفردة غير مركبة ولا مع موضوع ومجردة عن جميع مع ما هي ملابسة له^{١٥٦} .

رابعا : المعرفة العقلية والسعادة

اجتمع رأى جميع الفلاسفة على أن الحكمة ومعرفة الحقيقة هي سبيل السعادة وأن العقل هو أداة الوصول الى اليقين في كل معرفة ، وهذا ما أكد عليه الفارابي الذي أثبت العلاقة الضرورية بين المعرفة والسعادة ، وأن ما قدمه في نظرية المعرفة العقلية قد تجاوز فيها الحدود الأرسطية ، وذلك واضح في جميع مؤلفاته وخاصة تلك التي تناولت طبيعة العقل ودوره ، حتى أنه أكد على ضرورة أن يكون العقل هو رئيس المدينة الفاضلة ، وهي المدينة الوحيدة التي يمكن أن تتحقق فيها السعادة ، وبالتالي فإن المدينة الفاضلة عند الفارابي لا تكون كذلك إلا إذا كانت غايتها تحقيق السعادة ، والسعادة هي الغاية القصوى التي يشتهاها الإنسان وهي أسمى الخيرات جميعاً ولا تتحقق إلا باكتساب الفضائل

١٥٥ الفارابي ، أبو نصر : رسالة في جواب مسائل سئل عنها ، ضمن كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ، الفقرة ٢٧ ص ٨٤

١٥٦ الفارابي ، أبو نصر : رسالة في جواب مسائل سئل عنها ، فقرة ٢٧ ص ٨٥

لأمة أمة فتكون تلك العلوم المنتزعة على عدد الأمم ويحتوى كل علم منها على جميع الأشياء التي تكمل بها تلك الأمة وتسعد^{١٥٧}.

ولأن الفارابي قد أقام نظريته في المعرفة العقلية على أساس وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة نراه هنا يوحد بين السعادة والحكمة وبين السعادة والكمال ، كما يوحد في نفس الوقت بين معنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس . فعندما يربط بين السعادة والحكمة وبين الحكمة والتعقل يجعل الحكمة هي التي تعطي الغاية القصوى ، وأن التعقل هو الذي يعطي ما تنال به تلك الغاية ، وفي نفس الوقت فإن الحكمة هي العلم بالأسباب والعلل البعيدة وأقصاها العلم بالواحد الأول وأن هذا العلم هو أفضل علم لأفضل الموجودات ، وبتحصيل هذا العلم يتشبه الحكيم بالإله !.

وعندما يربط الفارابي بين السعادة والكمال يشترط على رئيس المدينة الفاضلة وهو بالطبع الفيلسوف الذي ارتقى إلى درجة النبوة ، يشترط أن تجتمع فيه قوة الشخصية وقوة التخيلة وقوة العقل وقوة النفس وقوة الخلق ، ويقرر أن الإنسان إنما يصير إلى الكمال الأقصى الذي له أن يتجوهر به في الحقيقة وباستعمال أشياء كثيرة من الموجودات الطبيعية وأن يفعل فيها أفعالاً تصير بها تلك الطبيعيات نافعة له في أن يبلغ الكمال الأقصى ، وهنا يتجاوز الفارابي مرة أخرى حدود النظر والتأمل العقلي المجرد إلى مجال الاجتماع الإنساني والعملى ، عندما يقرر أن السعادة قائمة على التعاون والاجتماع البشري وأنها مكتسبة ومتعلمة لأن كل إنسان إنما ينال من ذلك الكمال قسطاً ما ، وأن ما يبلغه من

١٥٧ الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ، ص ٨١-٨٤

لذاها وتكون على وجهها الأفضل في الحياة الآخرة وتلك هي السعادة القصوى ، أما الثانية فلعلها تكون في التأمل واللذة الدنيوية ، وهذه لا ينصب عليها التعبير الحقيقي لهذه الكلمة ، ولذا فإن الجمع بين السعادتين في هذه الحياة الدنيا غير ممكن ..

وتفسير ذلك عند الفارابي : إن العقل دل على أن سعادة الإنسان في معرفة الله تعالى ومحبهه ، وأن سعادة الأجسام هي في إدراك المحسوسات ، وأن الجمع بين السعادتين أي سعادة الدنيا وسعادة الآخرة غير ممكن ، لأن الإنسان مع استغراقه في تجلي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكن أن يلتفت إلى اللذات الروحانية ، وأكد على أن الجمع بين هذين النوعين من اللذات الروحانية والجسمية متعذر في هذا العالم لكون الأرواح البشرية ضعيفة.

ولذا أوجب الفارابي على من أراد نيل السعادة أن يحصل جميع الفضائل وأولها الحكمة بوصفها أول العلوم ، لأن هذه الحكمة هي العلم الذي يجعل جميع الموجودات معقولة براهين يقينية ، وهذه هي الحكمة العظمى ، ويسمون اقتنائها العلم وملكتها الفلسفة ، وصاحب هذا العلم عند الفارابي هو الرئيس الأول. وفي هذا المعنى يقول : كل موجود إنما كون لينبغ أقصى الكمال الذي له أن يبلغه بحسب رتبته في الوجود الذي يخصه ، فالذي للإنسان من هذا هو المخصوص باسم السعادة القصوى ، فلا سعادة ولا كمال بدون العلم واكتمال المعارف ، وأول هذه العلوم التي تنال بها السعادة القصوى هو العلم الذي يعطى الموجودات معقولة براهين يقينية ، ثم العلم الذي يحتوى على مثالات تلك المعقولات مصداقاً بها بالطرق الاقتناعية ، ثم بعدها العلوم المتزعة عن هذه الثلاثة

أما الذى يميز فقط بين الفيلسوف والنبي فهو طريقة التلقى وقبول الفيض الإلهى عن طريق الوحي أو العقل الفعال ، فإذا كان اتصاله بالعقل الفعال عن طريق الهبة الإلهية فهو النبي المرسل الذى تجاوز مرتبة الإنسان الفيلسوف ووصل إلى مرتبة النبوة ليوحى له الله بتوسط العقل الفعال إلى عقله المنفعل أو المستفاد بقوته المتخيلة فيكون ما يفيض إلى قوته المتخيلة النبي المرسل إلى قومه المنذر لهم بما سيكون والمخير بما هو الآن من الجزئيات. فالنبي إذاً هو الذى يتمكن بمخيلته من تصور أمور الوحي والإنباء بالمستقبل فى حالة اليقظة والنوم معاً وهو يخبرنا عن الآن والمستقبل بما وهبه الله من قوة قدسية ممتازة^{١٥٩}.

أما الفيلسوف عند الفارابى فهو الذى حصل الصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل ، وهذه هى الفلسفة أو الحكمة على الإطلاق ، فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هى التى تنال بها السعادة ، وهذا يؤكد أن تحصيل السعادة عند الفارابى يقوم على العلم والمعرفة قبل العمل ، أى لا بد من تحصيل الفضائل ليعمل بها الجميع سواء العامة الذين يقتصرون فى شىء من معلوماتهم النظرية على ما يوجهه بادئ الرأي المشترك ، أو الخواص الذين يعتقدون ما يعتقدونه ويعلمون ما يعلمونه عن مقدمات تعقت غاية التعقب^{١٦٠}.

فالسعادة إذاً لا تتحقق إلا بالمعرفة العقلية والبراهين اليقينية ، وتحصيل كافة أنواع الصنائع والفضائل وممارسة الأعمال الحمودة عن إرادة وفهم متصلين ، وذلك حين يتعاون الجميع لتنمية خصال الخير الموجودة فى النفس بالقوة لتصير ملكة راسخة بالفعل تسعى لتحقيق الغاية القصوى التى يشتهاها كل إنسان ، إنها أسمى الخيرات جميعاً إنها السعادة.

١٥٩ الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ، ص ٩١ ، ٩٢

١٦٠ الفارابى ، أبو نصر : تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ، ص ٣٦ ، ٣٧

ذلك القسط كان أزيد أو أنقص، إذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغها وحده.
بأنفراده دون معاونة أناس كثيرون له^{١٥٨}.

وبالرغم من إشارة الفارابي الواضحة إلى الجمع بين معنى الإمام والفيلسوف
والنبي من حيث الغاية القصوى والمسئولية المشتركة بينهم وهى تحقيق السعادة
للإنس، إلا أنه يجعل لكل واحد منهم رتبة ومسئولية متميزة عن الآخر.

فوحدة المعنى بين الثلاثة ظاهرة عنده فى قوله : إن واضع النواميس (الذى هو
النبي المرسل) هو الذى له القدرة على أن يستخرج بجودة فكرته شرائطها التى بها
تصير موجودة بالفعل وجوداً تنال به السعادة القصوى ، فإذا يلزم فيمن كان
واضع نواميس أن يكون فيلسوفاً ، وكذلك الفيلسوف الذى اقتنى الفضائل
النظرية فإن ما اقتناه يكون باطلاً إذا لم تكن له قدرة على إيجادها فى كل من
سواه بالوجه الممكن فيه ، فإذا معنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس معنى
واحد إلا أن اسم الفيلسوف يدل منه على جودة المعرفة بشرائط المعقولات
العملية والقوة على استخراجها والقوة على إيجادها فى الأمم والمدن.

وعند تأمل هذا رأى نلاحظ أن الفارابي يربط كل منهم حسب درجته
ووظيفته ويجعل الفيلسوف فى المقدمة ، وفى درجة سابقة على النبوة. هذا رغم
أن مسؤولية الفيلسوف الإرشاد والتعليم وتحصيل الحكمة عن طريق الاتصال
بالعقل الفعال ، وأن مسؤولية النبي وواضع النواميس هى التبليغ وتحقيق الغاية التى
يسعى إليها الجميع وهى تحقيق الخير والسعادة بوصفها الخير الأقصى لهم جميعاً.
وفى هذه الغاية يتفق الجميع وكذلك فى تلقى الحكم والمعارف من العقل الفعال
وكلاهما وصل إلى هذه الدرجة بعد جهد واشتغال بالرياضات الروحية والعقلية ،

١٥٨ الفارابي ، أبو نصر : تحصيل السعادة . تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت ١٩٨١ ، ص ٦١ .

النص الأول
من كتاب تحصيل السعادة
للفارابي

حققه وعلق عليه
د. جعفر آل ياسين

الفصل السابع

نصوص في فلسفة الفارابي العقلية

أولا : العقل في كتاب الفارابي تحصيل السعادة

ثانيا : العقل في كتاب الفارابي المدينة الفاضلة

ثالثا : العقل في كتاب الفارابي الحروف

رابعا : العقل في كتاب الفارابي الجمع بين

رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو

بها أو عنها أولها وجود تلك الأنواع التي يحتوي عليها ذلك الجنس فهي مبادئ الوجود ، وكانت مبادئ التعليم فيه هي بأعيانها مبادئ الوجود .

ومبادئ الوجود أربعة : ماذا وبماذا ، وكيف وجود الشيء ، وعماداً وجوده ، ولماذا وجوده . فإن قولنا عماداً وجوده ربما دل به على المبادئ الفاعلة ، وربما دل به على المواد ، فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة ، ومن أجناس الموجودات ما لا يمتنع أن لا يكون لوجوده مبدأ أصلاً وهو المبدأ الأقصى لوجود سائر الموجودات .

ويؤكد الفارابي في هذا النص من كتاب تحصيل السعادة على أن

المعرفة بالعلل والمبادئ طريق الوصول إلى اليقين فيقول :

وكل علم من العلوم التي يلتمس بها أن تحصل الموجودات معقولة فقط ، فإنما قصدها أولاً اليقين بوجود جميع ما يحتوي عليه الجنس الذي يلتمس عنه علم أنواعه ، ثم اليقين بمبادئ الوجود فيما له منه مبادئ ، والبلوغ إلى استيفاء عدد المبادئ الموجودة فيه ، فإن كانت المبادئ التي توجد له أربعة (هي الأربعة بأسرها) استوفاهما كلها ولم يقتصر على بعضها دون البعض ، ثم لم يقتصر في شيء من أجناس المبادئ القريبة من ذلك الجنس بل يلتمس مبادئ تلك المبادئ ومبادئ المبادئ إلى أن ينتهي إلى أبعد مبدأ يجده في ذلك الجنس فيقف ، لذا يجب استعمال تلك المبادئ حتى يأتي على ما يحتوي عليه ذلك الجنس فيحصل له في كل مطلوب علم هل الشيء ولم هو معاً إلى أن ينتهي إلى أقصى ما سبيله أن يبلغ في ذلك الجنس .

أولا : العقل في كتاب الفارابي تحصيل السعادة .

في مقدمة كتاب تحصيل السعادة يتحدث الفارابي عن العلوم والفضائل التي هي معارف تخص الموجودات وكيفية تحصيلها عن طريق مقولات العقل النظري الأساسية الأربعة وهي المبادئ الممكنة التي نعقل بها وجود الشيء وعلته وهي : ماذا وبماذا ، وكيف ، وعمادا ، ولماذا وجوده ، فيقول : الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوي في الحياة الأخرى أربعة أجناس : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية .

— فالفضائل النظرية هي العلوم التي الغرض الأقصى منها أن تحصل الموجودات والتي تحتوي عليها معقولة متيقنا بها فقط ، وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت وهي العلوم الأول ، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وتعليم وتعلم ، والأشياء التي يلتبس علمها بفحص أو تعليم هي التي تكون من أول الأمر مجهولة ، فإذا فحص عنها والتبس علمها صارت مطلوبة ، فإذا حصل للإنسان فيما بعد ذلك عن استنباط أو تعلم اعتقادا أو رأي أو علم صارت نتائج.

ثم يحدد الفارابي طريقة المعرفة بحقيقة الشيء وجوهره ، وعلّة استخدام المقولات المناسبة التي تحقق اليقين فيقول : إن التماس علم الموجودات إما بفحصنا نحن بأنفسنا وإما بتعليم غيرنا لنا ، والمعلومات الأول في كل جنس من الموجودات إذا كانت فيها الأحوال والشرائط التي تفضي لأجلها بالفاحص إلى الحق واليقين فيما يطلب عمله من ذلك الجنس ، فهي مبادئ التعليم في ذلك الجنس . وإذا كانت للأنواع التي يحتوي عليها ذلك الجنس أو لكثير منها أسباب

فترتقي من ذلك الواحد المعلوم إلى علم المبدأ ، فيعطينا ذلك الواحد في ذلك المبدأ علم وجوده فقط . ثم نستعمل ذلك المبدأ في تبين تلك الأشياء الأخر الخفية الكائنة عنه ، فنخطو منه إلى علم وجودها وسبب وجودها معا .

وإن كان لذلك المبدأ مبدأ آخر استعملناه أيضا في تبين أمر مبدئه فيعطينا علم وجود مبدئه الذي هو أقدم منه ، ثم يعطينا علم وجوده وسبب وجوده .

فإذا كان مبدأ المبدأ له أيضا مبدأ وتكون له أشياء كائنة عنه استعملنا مبدأ المبدأ في تبين مبدئه وفي تبين تلك الأشياء الأخر الخفية الكائنة عنه ، فيعطينا أيضا ذلك المبدأ من مبدئه علم وجوده فقط ، ومن تلك الأشياء الأخر علم وجودها وسبب وجودها ، فينبغي للناظر أن يأخذ كل ما في جنس الأمور الجزئية من مبادئ التعاليم وهي المقدمات الأول ، وينظر أيضا فيما قد حصل له من العلم الأول فيأخذ منه ما يعلم أنه يصلح أن يجعل مبادئ التعلم في هذا العلم ، فيبتدئ فينظر في الأجسام وفي الأشياء الموجودة للأجسام وأجناس الأجسام وهي العالم والأشياء التي يحتوي عليها العالم ، وبالجمله هي أجناس الأجسام المحسوسة أو التي توجد لها الأشياء المحسوسة .

فإنه يعطي في كل واحد من المطلوبات فيه انه موجود وماذا وعماد وكيف وجوده وعماد وجوده ولأجل ماذا وجوده . وليس يقتصر في شئ منه على مبادئ القرية بل يعطي مبادئ مبادئه ومبادئ مبادئه إلى أن ينتهي إلى أقصى المبادئ الجسمانية التي له .

وفي هذا النص يشير الفارابي الى مبدأ تدرج العلوم من الطبيعة إلى ما وراءها فيقول : ومبادئ التعليم في جل ما يحتوي عليه هذا العلم هي مبادئ الوجود ، وإن مبادئ التعليم في كل جنس من أجناس الأمور الطبيعية هي أشياء متأخرة

وفي هذا الكتاب حاول الفارابي الإجابة على السؤال : كيف تكون مبادئ التعليم أسبابا
لعلمنا بمبادئ الوجود :

فيقول : إذا كانت مبادئ التعليم في جنس ما من الموجودات غير مبادئ
الوجود ، فإنما يكون ذلك فيما مبادئ الوجود فيه خفية غير معلومة من أول
الأمر ، وتكون مبادئ التعليم فيه أشياء وجودها غير مبادئ الوجود وتكون
متأخرة عن مبادئ الوجود .

وإنما يصار إلى علم مبادئ الوجود إذا ابتدئ من مبادئ التعليم فترتب
الترتيب الذي تلزم به النتيجة ضرورة ، فتكون النتيجة الكائنة هي مبدأ وجود
الأشياء التي ألفت ورتبت ، فتكون مبادئ التعليم أسبابا لعلمنا بمبادئ الوجود ،
وتكون النتائج الكائنة عنها مبادئ وأسبابا لوجود الأمور التي اتفق فيها إن كانت
مبادئ للتعليم .

فعلي هذا المثال نرتقي من علوم الأشياء المتأخرة عن مبادئ الوجود إلى
اليقين بالأشياء التي هي مبادئ أقدم وجودا ، حتى نرتقي أو نأتي على أقصى مبدأ
نجده في ذلك الجنس

فإذا استعملنا ذلك المبدأ الذي حصل معلوما عندنا الآن كمقدمة وصرنا منها
إلى معرفة تلك الأشياء الأخر الكائنة عن ذلك المبدأ أعطانا ذلك المبدأ في تلك
الأشياء علم هل هو ، ولم هو معا . فإنه لا يمتنع أن تكون أشياء كثيرة كائنة عن
مبدأ واحد ، ويكون واحد من تلك الأشياء الكثيرة هو المعلوم وحده عندنا منذ
أول الأمر .

ويطلع من أمر النفس والعقل على مبادئها التي لأجلها كونيت ، وعلى
الغايات والكمال الأقصى الذي لأجله كون الإنسان . ويعلم أن المبادئ الطبيعية
التي في الإنسان وفي التعليم غير كافية في أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذي
لأجل بلوغه كون الإنسان .

ويتبين أنه محتاج إلى مبادئ نطقية عقلية يسعى الإنسان بها نحو ذلك الكمال
، ويعلم أن هذه المبادئ العقلية هي أيضا مبادئ لوجود أشياء كثيرة في
الموجودات الطبيعية .

إن الإنسان إنما يصير إلى الكمال الأقصى الذي له ، بما يتجوهر به في الحقيقة
، وباستعمال أشياء كثيرة من الموجودات الطبيعية ، وأن يفعل فيها أفعالا تصير
بها تلك الطبيعيات نافعة له في أن يبلغ الكمال الأقصى .

ويتبين له مع ذلك أن كل إنسان إنما ينال من ذلك الكمال فسطا ما ، وإن
ما يبلغه من ذلك القسط كان أزيد أو أنقص ، إذ جميع الكمالات ليس يمكن أن
يبلغها وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين له عند فحص المبادئ العقلية
والأفعال والملكات التي بها يسعى الإنسان نحو الكمال وبها يصل الإنسان إلى
العلم الإنساني والعلم المدني .

فيتبدئ وينظر في الموجودات التي هي بعد الطبيعيات ويسلك فيها الطرق التي
سلكها في الطبيعيات ، ويجعل مبادئ التعليم فيها ما يتفق أن يوجد من المقدمات
الأول التي تصلح لهذا الجنس ، إلى أن يصار إلى شئ شئ مما في هذا الجنس من
الموجودات .

عن مبادئ وجودها ، ولذا فإن مبادئ الوجود في هذا الجنس هي أسباب وجود مبادئ التعليم وذلك من خلال ثلاث مراحل هي :

أولاً : تستعمل تلك المبادئ القريبة لمبادئ للتعليم ويرتقي منها إلى علم مبادئها .

ثانياً : إذا صارت تلك المبادئ معلومة صير منها إلى مبادئ تلك المبادئ إلى أن يأتي على أقصى مبادئ وجود ذلك الجنس .

ثالثاً : عندما تنتهي إلى النظر في الأجسام السماوية ومبادئ وجودها يحصل إلى مبادئ ليست هي طبيعية ولا طبيعية بل موجودات أكمل وجوداً من الطبيعة والأشياء الطبيعية ، ليست بأجسام ولا في أجسام ، فيحتاج في ذلك إلى فحص آخر وعلم آخر (فيما بعد الطبيعيات من الموجودات) فيصير بين علمين : علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعيات .

وفي ترتيب الفحص والتعليم في علم الطبيعة ومافوق الطبيعيات في أرتبة الوجود بعد النظر إلى الفحص عن مبادئ وجود الحيوان ، ينتقل إلى النظر في النفس والمبادئ النفسانية التي يرتقي عنها إلى النظر في الحيوان الناطق (الإنسان) فإذا فحص عن مبادئه اضطرب إلى النظر في ماذا هو النظر ، وماذا وكيف ذا ، وماذا ، ولماذا ، فيطلع حينئذ على العقل وعلى الأشياء المعقولة .

فيحتاج حينئذ إلى أن يفحص إلى أن يفحص عن ماذا العقل وماذا وكيف هو وماذا ولماذا وجوده ، فيضطره الفحص إلى أن يطلع من ذلك على مبادئ آخر ليست بأجسام ولا في أجسام ، فيكون قد انتهى بالنظر في الحيوان الناطق إلى شبيه ما انتهى إليه عند نظره إلى الأجسام السماوية .

ثم يعلل الفارابي طبيعة الموجودات بحسب مبادئ جوهرها وما يطرأ عليه من أعراض فيقول : وكما أن في العالم مبدأ ما أولا ثم مبادئ أخر على ترتيب وموجودات عن تلك المبادئ وموجودات أخر تتلو تلك الموجودات على ترتيب إلى أن تنتهي إلى آخر الموجودات رتبة في الوجود . وأن الأشياء المعقولة من حيث هي معقولة هي مخلصة عن الأحوال والأعراض التي تكون لها وهي موجودة خارج النفس أن تقرر بها الأحوال والأعراض التي شأنها أن تقترن بها إذا أزمعت أن توجد بالفعل خارج النفس ، وذلك عام في المعقولات الطبيعية التي توجد وتلدوم واحدة بالنوع وفي المعقولات الإرادية . غير أن المعقولات الطبيعية التي توجد خارج النفس إنما توجد عن الطبيعة وتقترن بها تلك الأعراض بالطبيعة ، وأما المعقولات التي يمكن أن توجد خارج النفس بالإرادة ، فإن الأعراض والأحوال التي تقترن بها مع وجودها هي أقصى بالإرادة ، ولا يمكن أن توجد إلا وتلك مقترنة بها ، وكل ما من شأنه أن يوجد بالإرادة فإنه لا يمكن أن يوجد أو يعلم أولا ، فلذلك يلزم متى كان شئ من المعقولات الإرادية مزمعا أن يوجد بالفعل خارج النفس أن يعلم أولا الأحوال التي من شأنها أن تقترن به عند وجوده . وما يحصل منها موجودا فكثيرا ما يحصل على حسب ما عليه المريد الفاعل له ، وربما لم يحصل منه شئ أصلا ، وذلك للمتضادات العائقة له التي بعضها أمور طبيعية وبعضها إرادية كائنة عن إرادة قوم آخرين ، والأشياء الواردة إما واردة طبيعية أو واردة إرادية . وهذه الأشياء ليست تحيط بها العلوم النظرية ، إنما تحيط بالمعقولات التي لا تتبدل أصلا . فلذلك تحتاج إلى قوة أخرى وماهية يكون بها تميز الأشياء المعقولة الإرادية .

فيتين الفاحص عنها أنه ليس يمكن أن يكون لشيء منها مادة أصلا وإنما ينبغي أن يفحص في كل واحد منها ماذا وكيف وجوده ، ومن أي فاعل ولماذا وجوده فلا يزال يفحص هكذا إلى أن ينتهي إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلا من هذه المبادئ ، إنه المبدأ الأول لجميع الموجودات ويكون هو الذي به وعنه وله وجودها بالأنحاء التي لا تدخل عليه نقضا أصلا بل بأكمل الأنحاء التي بها يكون الشيء مبدأ للموجودات .

ثم يحدد الفارابي طريقة عمل العقل في النظر الى جميع الموجودات فيقول : من يريد معرفة أصل الموجودات عليه أن يتدبّر بأقدمها رتبة في الوجود وهو أقربها إليه حتى ينتهي إلى آخرها رتبة في الوجود وهو أبعدا عنه في الوجود ، فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها وهذا هو النظر الإلهي في الموجودات ، فإن المبدأ الأول هو الإله وما بعده من المبادئ التي ليست هي أجساما ولا في أجسام هي المبادئ الإلهية .

ثم بعد ذلك يشرع في تقسيم العلم الإنساني ومراحله وكيف يفحص عن الغرض الذي لأجله كون الإنسان وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه الإنسان عندما يعرف يقينا ماذا وكيف هو . وذلك بأن يفحص عن جميع الأشياء التي بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال ، وكيف ينتفع ببلوغها وهي الخيرات والفضائل والحسنات ويميزها عن الأشياء التي تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال وهي الشرور والنقائص والسيئات ، ويعرف ماذا وكيف كل واحد منها وعن ماذا ولماذا ولأجل ماذا ، إلى أن تحصل كلها معلومة ومعقولة متميزة بعضها عن بعض وهذا هو العلم المدني ، وهو علم الأشياء التي بها يتحقق كمال أهل المدن بالاجتماع المدني ، وينال السعادة كل واحد بمقدار ماله أعد بالفطرة .

وفى أقسام القوة الفكرية يقول الفارابي:

وتنقسم القوة الفكرية هذه القسمة فتكون الفضيلة الفكرية هي التي تستنبط ما هو أنفع في غاية ما فاضلة ، والفضيلة الفكرية منها ما يقتدر به على جودة الاستنباط لما هو أنفع في غاية فاضلة مشتركة لأمم أو لأمة أو لمدينة عند وارد مشترك ، إلا أن الفضيلة الفكرية التي تستنبط الأنفع والأجمل المشترك لأمم أو لأمة أو لمدينة لمدة طويلة أو قصيرة فهي فضيلة فكرية مدنية .

وقد تنقسم الفضيلة إلى أجزاء صغار : مثل الفضيلة الفكرية التي يستنبط بها الأنفع والأجمل معا في غرض صناعة ، أو غرض عرض حادث في وقت ما فتكون أقسامها على عدد أقسام الصنائع وعلى عدد أقسام السير .

وأياضا فإن هذه القوة تنقسم عند استنباط الإنسان بها ما هو أنفع وأجمل في غاية تخصصه عند وارد يخصه هو في نفسه ، ففضيلته أيضا على مقدار ذلك ، فكلما كان من هذه الفضائل الفكرية أكمل رياسة وأعظم قوة كانت الفضائل الخلقية المقترنة به أشد رياسة وأعظم قوة .

فإذن ينبغي أن يفحص عن الفضيلة الكاملة التي هي أعظمها قوة أي فضيلة هي ؟ هل هي مجموع الفضائل كلها ؟ أو أن تكون فضيلة ما أو عدة فضائل قوتها قوة الفضائل كلها ، إنها أعظم الفضائل قوة ، تلك الفضيلة هي الفضيلة التي إذا أراد الإنسان أن يوفي أفعالا لم يمكنه ذلك إلا باستعمال أفعال سائر الفضائل كلها .

ومعنى ذلك أن : الفضيلة الخلقية عند الفارابي لا توجد ولا تتحقق بالفعل إلا بالتعاون مع باقى الفضائل وخاصة الفضيلة الفكرية والتي بها (تكون وتكمل)

مفهوم القوة الفكرية عند الفارابي ووظيفتها :

إن العقل كقوة من قوى النفس العاقلة عند الفارابي يفعل بالإرادة جميع أفعاله ، وفي هذا المعنى يقول الفارابي : فالماهية والقوة التي بها تستنبط وتميز الأعراض التي شأنها أن تتبدل على المعقولات التي شأن جزئياتها أن توجد بالإرادة ، عندما يلتبس إيجادها بالفعل عن الإرادة في زمان محدود ومكان محدود وعند وارد محدود طال الزمان أو قصر عظم المكان أو صغر هي القوة الفكرية .

ويحدد الفارابي وظيفة القوة الفكرية في تمييز الأشياء وإدراك ماهيتها ومعرفة أغراضها ولذا فهو يقول :

والأشياء التي سبيلها أن تستنبط بالقوة الفكرية إنما تستنبط على أنها نافعة في أن تحصل غاية ما وغرض ، والمستنبط إنما ينصب الغاية ويقدمها في نفسه أولا ثم يفحص عن الأشياء التي تحصل بها تلك الغايات وذلك الغرض .

وأكمل ما تكون القوة الفكرية متى كانت إنما تستنبط أنفع الأشياء في تحصيلها ، وربما كانت خيرا في الحقيقة وربما كانت شرا ، وربما كانت خيرات مظنونة أنها خيرات ، فإذا كانت الأشياء التي تستنبط هي الجميلة والحسنات ، وإذا كانت الغايات شرورا كانت الأشياء التي تستنبط بالقوة الفكرية شرورا أيضا وأمورا قبيحة وسيئات .

وإذا كانت الغايات خيرات مظنونة كانت الأشياء النافعة في حصولها وبلوغها خيرات أيضا مظنونة .

الطبيعية هي بعينها الفضيلة الإرادية وهي شبيهة بالملكات أى القدرات والقوى التي توجد في الحيوانات غير الناطقة مثل ما يقال الشجاعة في الأسد ، والمكر في الثعلب والروغان في الذئب ، فإنه لا يمنع أن يكون كل إنسان مفطورا على أن تكون قوة نفسه في أن يتحرك إلى فعل فضيلة ما من الفضائل ، والإنسان أولا إنما يتحرك إلى حيث تكون الحركة عليه أسهل إن لم يقصر على شئ آخر غيره .

فإذا كان إنسان من الناس مفطورا مثلا على أن تكون حاله فيما تقدم عليه من المخاوف أكثر من إحجامه عنها ، فما هو إلا أن يتكرر عليه ذلك عدة مرات إلا وقد صارت له تلك الملكة إرادية وقد كانت له تلك الملكة الأولى الشبيهة بهذه طبيعية .

فإن كانت كذلك في الفضائل الخلقية الجزئية التي شأنها أن تقترب بالفضائل الفكرية الجزئية ، فكذلك ينبغي أن تكون حال الفضائل الخلقية العظمى التي شأنها أن تقترب بالفضائل الفكرية العظمى .

فإذا كان كذلك فالفضيلة النظرية والفضيلة الفكرية العظمى والفضيلة الخلقية العظمى والصناعة العملية العظمى إنما سبيلها أن تحصل فيمن أعدها بالطبع وهم ذور الطبائع الفائقة العظيمة القوى جدا .

فإن الذي له هذه القوة العظيمة ينبغي أن تكون له قدرة على تحصيل جزئياتها في الأمم والمدن وتحصيلها بطريقتين أوليين : التعليم والتأديب . والتعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن ، والتأديب هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم . والعلوم النظرية تعليمها بأن يعرفوا أولا المقدمات الأول والمعلوم الأول في جنس جنس من أجناس العلوم النظرية ، ثم يعرفوا

باقي الفضائل وفي مقدمتها الفضيلة الفكرية التي يستتبط بها ما هو الأنفع والأجمل.

ثم ظاهر أن كل ما هو أنفع وأجمل ، إما أن يكون أجمل في المشهور أو أجمل في ملة أو أجمل في الحقيقة ، كذلك الغايات الفاضلة إما أن تكون فاضلة وخيرا في المشهور أو فاضلة وخيرا في ملة ما أو فاضلة وخيرا في الحقيقة .

فالفضيلة الفكرية التي هي أعظمها قوة والفضيلة الخلقية التي هي أعظمها قوة لا يفارق بعضها بعضا .

إن الفضيلة الفكرية الرئيسة جدا لا يمكن إلا أن تكون تابعة للفضيلة النظرية ، لأنها إنما تميز أعراض تلك المعقولات التي جعلتها الفضيلة النظرية محصلة من غير أن تكون هذه الأعراض مقترنة بها .

فتكون الفضيلة النظرية والفضيلة الفكرية الرئيسة والفضيلة الخلقية الرئيسة والصناعة الرئيسة غير مفارق بعضها بعضا وإلا اختلت هذه الأخيرة ولم تكن كاملة .

فالفضيلة الفكرية إذن سابقة للفضائل الخلقية ، والفضيلة الفكرية إذا انفردت دون الفضيلة الخلقية لن يمكن أن يستتبط بها الفضيلة الخلقية ، وذلك لأن الفضيلة الفكرية الإنسانية تقترب بالفضيلة النظرية لتؤدي صاحبها إلى الفضيلة الخيرية والغاية الفاضلة وتكون تلك الفضيلة طبيعية وكائنة بالطبع ، ولذا فإن الفضيلة الفكرية تحصل للإنسان بالطريق الذي تحصل له بها الأشياء الإرادية .

وفي هذا النص يتناول الفارابي طبيعة الفضيلة الفكرية ويصفها أحيانا بالفطرية وأحيانا بالروحية وأحيانا بالطبيعية ويعلل ذلك بقوله : إن هذه الفضيلة

العلوم الرئيسة الثاني والثالث ثم المنتزع منها . إذ كانت هذه العلوم إنما تختذي حذو ذلك العلم وتستعمل ليكمل الغرض بذلك العلم وهو السعادة القصوى والكمال الأخير الذي يبلغه الإنسان .

وهذا العلم كما يقال إنه كان في القلسم في الكلدانيين وهم أهل العراق ثم صار إلى أهل مصر ثم انتقل إلى اليونانيين ، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين ثم إلى العرب .

وكانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم باللسان اليوناني ثم صارت باللسان السرياني ثم باللسان العربي .

وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق ، والحكمة العظمى ، ويسمون اقتنائها العلم وملكته الفلسفة ويعنون به إثار الحكمة العظمى ومحبتها .

ويسمون المقتني لها فيلسوفاً يعنون المحب والمؤثر للحكمة العظمى ويرون أنها هي بالقوة الفضائل كلها ، ويسموها علم العلوم وأم العلوم وحكمة الحكم وصناعة الصناعات .

ويعنون بها الصناعة التي تستعمل الصناعات كلها ، والفضيلة التي تستعمل الفضائل كلها ، والحكمة التي تستعمل الحكم كلها ، وذلك أن الحكمة قد تقال على الحذق جداً وبإفراط في أي صناعة كانت حتى يرد من أفعال تلك الصناعة ما يعجز عنه أكثر من يتعاطاها .

ويقال حكمة بشرية ، فإن الحاذق بإفراط في صناعة ما يقال إنه حكيم في تلك الصناعة ، وكذلك النافذ الرؤية والحديث فيها قد يسمى حكيماً في ذلك

أصناف أحوال المقدمات وأصناف ترتيبها ، ويتعودوا استعمال الطرق المنطقية كلها في العلوم النظرية كلها ويؤخذوا بالتعلم من صباهم .

وهؤلاء هم الخاصة الذين سبيلهم أن لا يقتصر بهم في معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادئ الرأي المشترك ، وهؤلاء ينبغي أن يعلموا الأشياء النظرية بالطرق الإقناعية ، وأن كثيرا من النظرية يفهمونها بطريق التخيل وهي التي لا سبيل إلى أن يعقلها الإنسان إلا بعد أن يعقل معلومات كثيرة جدا وهي المبادئ القصوى والمبادئ التي ليست هي جسمانية ، وهذه كلها سبيلها أن تميز بالفضيلة الفكرية إلى أن تحصل لهم الفضائل النظرية ، وإن كل موجود إنما كون ليلغ أقصى الكمال الذي له أن يبلغه بحسب رتبته في الوجود الذي يخصه ، فالذي للإنسان من هذا هو المخصوص باسم السعادة القصوى .

والذين يستعملون في تأديب الأمم وأهل المدن طوعا هم أهل الفضائل والصنائع المنطقية.

الفرق بين الخواص والعوام :

ثم يأتي الفارابي ليميز بين قدرات العوام والخواص على أساس مقدار استخدام مقولات العقل واليقين فيقول : والذي عنده من العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينية هم الخواص ، والباقون عامة وجمهور الأمم والمدن . وطرق البراهين اليقينية في أن تحصل بها الموجودات أنفسها معقولة ، تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصيا .

وهذا العلم أى العلم بالبراهين العقلية أو الحكمة ، هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة ، وسائر العلوم الأخر الرئيسة هي تحت رئاسة هذا العلم ، وأعني بسائر

النص الثاني

من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة

للفارابي

حقيقه وعلق عليه

د. علي بو ملح

الشئ الذي هو نافذ الرؤية فيه إلا أن الحكمة على الإطلاق هي هذا العلم وملكته .

من هو الفيلسوف الكامل

هذا هو السؤال الذي سأله الفارابي ليحسم مسألة التمييز بين معارف الفلاسفة ومعارف الأنبياء وغيرهم ، ويثبت أن الفيلسوف هو الإنسان الأصلح لرئاسة الأمم كما ذهب أفلاطون من قبل ، وفي ذلك يقول : وإذا انفردت العلوم النظرية ثم لم يكن ، لما حصلت له قوة على استعمالها في غيره كانت فلسفة ناقصة . والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو أن تحصل له العلوم النظرية وتكون له قوة على استعمالها في كل من سواه بالوجه الممكن فيه ، وإذا تامل أمر الفيلسوف على الإطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق . فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولا ، ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له قدرة على إيجادها جميعا في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم ، ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادها إلا باستعمال براهين يقينية وبطرق إقناعية وبطرق تحليلية إما طوعا وإما كرها صار الفيلسوف على الإطلاق هو الرئيس الأول .

إليه علما بشئ ما فإن القوة الناطقة هي التي تتولى التنفيذ وذلك بإعمال الفكر والفعل والاستنباط .

وإذا كان ما نريده شيئا غير موجود بادرت المتخيلة في تصور الشئ الذي يرجي ويتوقع ، أو تتصور الماضي ، أو تتركب الشئ الذي تمناه . وهكذا تعتبر سائر القوى خادمة للتروعية . والقلب مركز جميع قوى النفس وينبوع الروح الحيوانية والحرارة الغريزية . والدماغ يعدل الحرارة الغريزية وينقل الإحساسات التي في الخارج بواسطة الحواس الخمس والأعصاب إلى أعضاء الحركة ، وهو يخدم القلب عندما يفكر ويتخيل ويحفظ ويتذكر بأن يعدل حرارته . ومن هنا اقتضت الحكمة أن تكون مغارز الأعصاب في الدماغ وليس في القلب .

ويولي الفارابي القوة الناطقة والقوة المتخيلة أهمية قصوى ، لأن بهما تتم المعرفة وعلى المتخيلة تعتمد الأحلام والنبوة . ويقول في ذلك : فالناطقة أى قوة العقل تتلقى رسوم المعقولات ، والمعقولات تكون بالقوة كالعقول المفارقة أو بالفعل كالأجسام الطبيعية ، والعقل البشري هو هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل الرسوم أى رسوم المعقولات ، فهي عقل بالقوة أو عقل هيولاني ، وهي لا تصير عقلا بالفعل من تلقاء نفسها بل تحتاج إلى شئ ينقلها إلى الفعل هو العقل الفعال وتصير عقلا بالفعل عندما تحصل فيها المعقولات .

والعقل الفعال عند الفارابي : جوهر مفارق للمادة موجود في فلك القمر ، وهو آخر العقول الثواني ، ويحتل المرتبة الحادية عشرة بعد العقل الأول أو الله . وهو الذي يجعل العقل الهيولاني الإنساني عقلا بالفعل ويجعل المعقولات التي هي معقولات بالقوة معقولات بالفعل .

ثانيا العقل في كتاب الفارابي المدينة الفاضلة

يظهر في هذا النص مدى تأثر الفارابي بفلسفة أرسطو في المعرفة خاصة عندما تناول قوى النفس العاقلة ، كما نلاحظ أن الفارابي لم يهتم كثيرا في كتابه هذا بتجريد النفس وروحانيتها ، ولا بإثبات وجودها ، وإنما اهتم بالكلام على قواها الخمس الفاعلة والعاقلة التي ذكرها أرسطو من قبل أي الغاذية والحاسة والمتخيلة و التروعية والناطقة . فيقول :

والغاذية : يرأسها القلب وتخدمها رواضع هي الكبد والمعدة والطحال والمرارة والمثانة والكليتان .

والحاسة : يرأسها القلب أيضا وتخدمها رواضع هي الحواس الخمس : العينان والأذنان والأنف واللسان والجلد ، وهي تمد القلب بأخبار العالم الخارجي ، كما يمد رجال المخابرات الملك بأخبار مملكته .

والمتخيلة : مركزها القلب كذلك ولكن لا رواضع لها ، وهي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس وتركب منها تركيبات جديدة مختلفة .

والناطقة : كالمتخيلة ليس لها رواضع ومركزها القلب ، ولكنها ترأس القوى الغاذية والحاسة والمتخيلة .

أما التروعية : فهي التي تعرف بالإرادة ، والإرادة هي نزوع إلى الشيء الذي أدركناه بالحس أو المتخيلة أو الناطقة ، وحكم بأخذه أو تركه أو في عمله أو علمه . والأعضاء المنفذة لما تقررره الإرادة هي الأعصاب والعضلات واليدين والرجلان وسائر أعضاء الحركة . هذا إذا كان الأمر فعلا . أما إذا كان ما تترع

ويؤكد الفارابي على أن الناس يتفاوتون في قوة متخيلتهم وقدرتها على قبول ما يفيض عليها من العقل الفعال فمنهم من يري هذا في نومه ومنهم من يراها في يقظته ومنهم من يري الجزئيات دون المعقولات ومنهم من يري المعقولات دون الجزئيات . وقد تفسد المتخيلة أو تمرض فتركب أشياء ليس لها وجود أبدا ، وليست محاكاة موجود كما هو الحال عند المحرورين أو المجانين .

ويربط الفارابي بين العلم والمعرفة العقلية وبين إمكان تحقيق السعادة ، ويبين دور الإرادة والاختيار في اكتساب الفضائل الخلقية وخاصة المعرفة بالخير ، ويؤكد ذلك في كتاب تحصيل السعادة فيقول : فالإرادة هي نزوع إلى ما ندركه عن الإحساس والتخيل . أما الاختيار فهو نزوع عما ندركه عن روية ونطق . أما السعادة : فهي الخير المطلوب لذاته وليس وراءه خيرا أسمى منه وأبعد منه وهي الغاية التي ينشدها كل إنسان ، ونحصل عليها بالمعرفة أو باستكمال عقلنا بالمعقولات ، والفضائل ليست سوى خيرات جزئية تمهد لبلوغ الخير الأعلى أو السعادة ، أما الشر فهو كل عمل يعوق عن السعادة إنه الفعل القبيح . وتدعي الهيئات والملكات التي تصدر عنها الأفعال الشريرة الرذائل والخسائس . وتحقق السعادة إذا أدركت بالعقل وتشوقت بالقوة التروعية وفعل ما ينبغي أن يفعل بآلات التروعية .

ويشير الفارابي إلى طبيعة العقل العملي ودوره عند حديثه عن المدينة الفاضلة ورئيسها وعن العقل المستفاد أو العقل بالملكة الذي يتميز به رئيس المدينة حين يقول : وأهم مؤهلات الرئيس الملكات الفطرية والإرادية . لأن هذه الملكات لا تتوفر في أي إنسان اتفاق لأن الرئيس إنسان استكمل عقله ومتخيلته . والعقل المستكمل هو العقل المستفاد . والعقل المستفاد هو العقل الذي حصل على جميع المعقولات ومتي غدا العقل مستفادا استطاع أن يتصل بالعقل الفعال وأصبح فيلسوفا ، فالتخيلة هي التي تستطيع أن تتصل بالعقل الفعال في اللحظة وتستمد منه الجزئيات والمعقولات وهذه هي مرتبة الأنبياء

ومعنى ذلك أن العقل الفعال كما يقول الفارابي : هو الذي يمنح القوة الناطقة شيئا من منزلته ، كمنزلة الضوء في البصر ، وحينئذ تحصل في القوة الناطقة المعقولات الأول المشتركة عند جميع الناس : مثل الكل أعظم من الجزء والكميتان المتساويتان لكمية ثالثة متساويتان ، وبهذا يتحول العقل بالفعل إلى عقل مستفاد إذا حصل على المعقولات جميعا .

وهكذا يميز الفارابي بين أنواع ثلاثة من العقل عند الإنسان هي : العقل الهولاني أو العقل بالقوة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد ، والعقل المستفاد هو الذي يصل بالعقل الفعال ويتلقى منه المعرفة .

أما المتخيلة فتطلع بثلاث مهام هي حفظ رسوم المحسوسات وتركيبها بعضها إلى بعض والمحاكاة . ونعني بالمحاكاة تمثيل ما لدى القوى الأخرى بما يشابهها من صور المحسوسات المحفوظة عندها ، ذلك أن المتخيلة لا تقبل الأشياء الوافدة إليها من تلك القوى كما هي بل تحاكيها بالمحسوسات المخزونة فيها ، وهي تفعل ذلك عندما تنعق من سلطان الحاسة والناطقة أثناء النوم فتحدث الأحلام .

ويعلى الفارابي من قيمة القوة المتخيلة ويجعلها وسيلة الاتصال بالعقل الفعال ، ويربط بين القوة المتخيلة والنبوة فيقول : باستطاعة المتخيلة إذا بلغت شأوا عاليا من القوة والكمال أن تتخلص من ربة الحاسة والناطقة والتروعية ، وأن تنطلق للاتصال بالعقل الفعال وتتلقى الجزئيات والمعقولات منه أثناء اليقظة دون رؤية ، وتحاكي ما يعطيه إياها العقل الفعال بما يشبهه من رسوم المحسوسات المرئية المخزنة عندها . فإذا كان ما يعطيه العقل الفعال للمتخيلة معقولات شريفة وكانت تمثيلاتها في المتخيلة في نهاية الجمال والكمال قال السدي يراها إن له نبوة بالأشياء الإلهية . وهذه هي المراتب التي تبلغها المتخيلة وهي رتبة الأنبياء .

٦- المدينة الجاهلة الجامعة أو الجماعية: وهى التى أولع أهلها بالحرية فهاموا بها واعتبروها منتهى خيرهم .

ثم يصف الفارابى النوع الثانى من المدن المضادة للمدينة الفاضلة وعلى رأسها: المدينة الفاسقة ، وهى المدينة التى يعرف أهلها ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة ولكنهم يفعلوا أفعال المدينة الجاهلة .

ثم يصف النوع الثالث من المدن المضادة : وهى المدينة المبذلة وقد دعى بهذا الاسم لأن آراء أهلها وأفعالهم كانت فى الماضى آراء وأفعال المدينة الفاضلة ولكنها الآن تبدلت وحلت مكانها آراء وأفعال مغايرة

وأما النوع الرابع من المدن المضادة : فهى المدينة الضالة التى اعتقد أهلها الشك فى الله وأصبحت اعتقادها فاسدة ويتوهم رئيسها أنه أوحى إليه ويلجأ إلى التمويه والخداع .

وعن مصير أهل المدن المضادة يؤكد الفارابى بأن مصيرهم بئس ويتراوح بين الهلاك والشقاء . فأهل المدن الجاهلة تنحل نفوسهم إلى صور الاسطىقيات الأربع ويصيرون إلى العدم كالبهائم والأقفاى ويهلكون ، ثم يؤكد على أن نفوس أهل المدن الفاسقة لا تفنى بفضل الآراء الفاضلة التى اكتسبتها وإنما تشقى بالآلام بسبب أفعالها الرديئة . ولذا فإن مصير أهل المدن الضالة الهلاك والاضمحلال مثل أهل المدينة الجاهلة . أما رئيسهم فمصيره إلى الشقاء كأهل المدن الفاسقة . وبالتالى فإن مصير أهل المدينة المبذلة الهلاك ومصير رئيسهم الشقاء .

ويعود الفارابي للتأكيد على أن المعرفة العقلية هي أساس تحصيل السعادة وأساس التمييز بين المدن وبين البشر ، كما أنها أساس نجاح رئيس المدينة ، لأن أهل المدن الفاضلة يجب أن يكونوا على علم ومعرفة بالخير والفضيلة وما ينفع ، وهكذا يكون مصيرهم بعد الموت السعادة . وهؤلاء تتصل نفوسهم وتتلاقى وتلتذ على جهة اتصال المعقول بالمعقول . وبذلك تزداد سعادتها أي سعادة نفوسهم على مر الأجيال والزمان .

وعلى العكس تكون أحوال أهل المدن المضادة بأنواعها الأربعة وهي الجاهلة والفاسقة والمبتذلة والضالة ، وهي التي ابتعدت عن المعرفة والفضيلة ولم تعرف للعقل فضله ولا للعلم طريقا .

ويصف الفارابي طبيعة أحوال أهل المدينة الجاهلة وأقسامها : بأنها هي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت لهم . وإن أرشدوا إليها لم يفهموها . ومن هنا اشتق اسمها أي من الجهل بالسعادة . فهؤلاء قد ظنوا السعادة قائمة بأشياء وهمية مثل الغني والذات والحريّة والكرامة ، ومن ثم كانت أصناف المدينة الجاهلة ست حسب الغاية التي اعتمدوها في حياتهم وهي :

١- المدينة الجاهلة الضرورية : التي اختصر أهلها على الضروري من المأكول والملبوس والمشروب والمسكون والمنكوح .

٢- المدينة الجاهلة البدالة : التي جعل أهلها غايتهم جمع المال والثروات .

٣- المدينة الجاهلة الساقطة : أو الخسيسة التي اعتقد أهلها السعادة في اللذة واللهو

٤- المدينة الجاهلة الكرامية : التي قصد أهلها إلى العظمة والشهرة والغرور والكرامة

٥- المدينة الجاهلة المتغلبة : التي اتجه أهلها إلى التغلب والسيطرة على سواهم وقهرهم وإخضاعهم لسلطانها .

يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل ، وبما يعقله من الأول
يلزم عنه وجود خامس ، وهذا الخامس أيضا وجوده لا في مادة فهو يعقل ذاته
ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشتري . وبما يعقله
من الأول يلزم عنه وجود سادس وهذا أيضا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته
ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ . وبما يعقله من
الأول .

القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها

ذهب الفارابي الى أن القوى الحاسة هي أول ما يحدث في الإنسان ويتكون
وأن أول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذي وهي القوة الغذائية ، ثم من بعد ذلك
القوة التي بها يحس الملموس مثل الحرارة والبرودة وسائرهما التي بها يحس الطعام
والتي بها يحس الروائح والتي بها يحس الأصوات والتي بها يحس الألوان والبصرات
كلها مثل الشعاعات ، ويحدث مع الحواس بها نزاع إلى ما يحسه فيشتاقه أو
يكرهه ، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم في نفسه من
المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها . وهذه هي القوة المتخيلة . ثم
من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات وبها يميز
بين الجميل والقبيح وبها يحوز الصناعات والعلوم .

ويذهب الفارابي الى أن بكل واحدة من هذه الخمس أى الحواس، يدرك
حسا ما يخصه والرئيسة هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها وهي

المعرفة بالوجود

وفي مراتب الموجودات يقول الفارابي :

إن الموجودات كثيرة وهي مع كثرتها متفاضلة وهي تفيض من جوهره ، وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود ، وعن هذا الجوهر فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه فيبتدئ من أكملها وجودا ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلا ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطي عنه إلى ما دونه تخطي إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلا فتقطع الموجودات من الوجود . وبالتالي فإن جوهره يترتب عنه الموجودات ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه .

ويتناول الفارابي في هذا النص نظرية الفيض وكيفية التعرف على حقيقة الموجودات تحت عنوان : القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير . فيقول :

ويفيض من العقل الأول وجود الثاني فهذا الثاني هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث . وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ، والثالث أيضا وجوده لا في مادة وهو بجوهره عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة . وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع . وهذا أيضا لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما

وهي القوة الفكرية . وهي التي تكون بها الفكرة والرؤية والتأمل والاستنباط . وإذا كان التروع إلى علم شيء ما يدرك بإحساس ، كان الذي ينال به فعل مركب من فعل بدني ومن فعل نفسي في مثل الشيء الذي تشوق رؤيته فإنه يكون برفع الأجنان وبأن نخاذي أبصارنا نحو الشيء الذي تشوق رؤيته .

كما يحدد الفارابي دور المخيلة في المعرفة فيقول : وإذا تشوق الإنسان أو تخيل شيء ما خيل من وجوه : أحدها يفعل بالقوة المتخيلة مثل تخيل الشيء الذي يرجي ويتوقع أو تخيل شيء مضي ، أو تمنى شيء ما تركته القوة المتخيلة وإن تخيل القوة المتخيلة إنما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود ، وكذلك فكر القوة الناطقة إنما يكون متى كانت على ضرب ما من التقدير أي فعل ، وكذلك حفظها وتذكرها للشيء . فالدماغ أيضا يخدم القلب بأن يجعل حرارته على الاعتدال الذي يجود به تخيله على الاعتدال الذي يجود به فكره ورويته وعلى الاعتدال الذي يجود به حفظه وتذكره فيجزء منه يعدل به ما يصلح به التخيل وبجزء آخر منه يصلح به الفكر وجزء ثالث يعدل به ما يصلح الحفظ والذكر أو التذكر .

وتحت عنوان : القول في القوة الناطقة كيف تفعل وما سبب ذلك يشير الفارابي الى طبيعة العقل الإنساني وحقيقته ، ويصفه بأنه هيئة في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات . فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني ، وهي أيضا بالقوة معقولة وسائر الأشياء التي في مادة أو ذوات مادة فليست هي عقولا بالفعل ولا بالقوة ولكنها معقولات بالقوة ويمكن أن تصير معقولات بالفعل . وليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل ولا أيضا في القوة الناطقة . ولا فيما أعطي بالطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها

المتخيلة ، وأن القوة المتخيلة ليس لها رواضع أى قوى خادمة لها ، أو متفرقة في أعضاء أخر ، بل هي واحدة وهي أيضا في القلب وهي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس . وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها وذلك ألما تفرّد بعضها عن بعض وتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة تتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حس وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس .

ويصف الفارابي دور العقل ومكانته بين سائر قوى النفس فيقول : أما القوة الناطقة : فلا رواضع ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء بل إنما رئاستها على سائر القوى المتخيلة . وهذه القوة هي التي بها تكون الإرادة فإن الإرادة هي نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك إما بالحس وإما بالتخيل وإما بالقوة الناطقة .

فالتزوع قد يكون إلى علم شئ ما ، وقد يكون إلى عمل شئ ما إما بالبدن بأسره وإما بعضو ما منه ، والتزوع إنما يكون بالقوة التزوعية الرئيسة . والأعمال بالبدن تكون بقوى تخدم القوة التزوعية وتلك القوة متفرقة في أعضاء أعدت لأن تكون بها تلك الأفعال . وكذلك الأعضاء مثل اليدين والرجلين وسائر الأعضاء التي يمكن أن تتحرك بالإرادة ، فهذه القوى التي في أمثال هذه الأعضاء هي كلها آلات جسمانية وخادمة للقوى التزوعية الرئيسة التي في القلب وعلم الشئ قد يكون بالقوة الناطقة وقد يكون بالمتخيلة وقد يكون بالإحساس .

دور القوة الفكرية في تحصيل المعرفة والعلم

في هذا النص حدد الفارابي وسائل المعرفة الثلاث وهي القوى أو الآلات الجسمانية الخادمة للقوة التزوعية الرئيسة التي في القلب فقال : وعلم الشئ قد يكون بالقوة الناطقة وقد يكون بالمتخيلة وقد يكون بالإحساس . فإذا كان التزوع إلى علم شئ شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة فإن الفعل الذي ينال به ما تشوق من ذلك يكون بقوة ما أخرى في الناطقة

— وعلى ذلك فإن السعادة : هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر . وليست وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها ، فإن الإحساس والتخيل والروية ليست كافية في أن تفعل دون أن يقترن إلى ذلك تشوق إلى ما أحس أو تخيل أو روي فيه وعلم . لأن الإرادة هي أن تترع بالقوة التروعية ما أدركت فإذا علمت بالقوة النظرية السعادة ونصبت غاية وتشوقت بالتروعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتي تقبل بمعاونته المتخيلة والحواس على ذلك ثم فعلت بآلات القوة التروعية تلك الأعمال والأفعال كانت أفعال الإنسان كلها خيرات وجميلة فإذا لم تعلم السعادة أو علمت ولم تنصب غاية بتشوق بل نصبت الغاية شيئاً آخر سواها وتشوقت بالتروعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتي تنال بمعاونة الحواس والمتخيلة ثم فعلت تلك الأفعال بآلات القوة التروعية كانت أفعال ذلك الإنسان كلها غير جميلة .

عقلا بالفعل ، بل تحتاج أن تصير عقلا بالفعل إلى شئ آخر ينقلها من القوة إلى الفعل . وإنما تصير عقلا بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات ، وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل ، إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل . وأن المعقولات الأولى المشتركة ثلاثة أصناف : صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بها مع الجميل والقيح مما شأنه أن يعمل الإنسان ، وصنف أوائل يستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان .

وتحت عنوان : القول في الفرق بين الإرادة والاختيار وفي السعادة ، يشير الفارابي إلى العلاقة بين المعرفة والإرادة ، وكيف يتحقق كمال النفس بالعلم والمعرفة فيقول : فعندما تحصل هذه المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق إلى الاستنباط ونزوع إلى بعض ما عقله وتشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه أو كراهته والتزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة . فإن كان ذلك من إحساس أو تخيل تسمى بالاسم العام وهو الإرادة وإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمي الاختيار وهذا يوجد في الإنسان خاصة . وإما التزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضا في سائر الحيوان وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكمال الأول وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكمال الأخير . وذلك هو السعادة . وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قواها إلى مادة وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام في جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا إلا أن رتبها تكون دون رتبة العقل الفعال وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية بعضها أفعال فكرية .

ثالثا : العقل في كتاب الفارابي الحروف

العقل والمعرفة البرهانية

في هذا النص تناول الفارابي مقولات البرهان العقلي التي بما تصير الأشياء معقولة ، كما تناول مراتب المعقولات سواء كانت طبيعية أو روحية ، وفي ذلك جاء قوله : تسمي الفلاسفة الوجود الكامل " إنية " الشيء وهو بعينه ماهيته إلا أن حرف إن وأن لا يستعمل إلا في الإخبار فقط دون السؤال . وأن الزمان (متى) إنما هو عدة عددها العقل حتي يحصي به ويقدر وجود ما هو متحرك أو ساكن ، وليس الحال فيه مثل الحال في المكان فإن أنواع الأجسام محتاجة إلى الأمكنة ضرورة في الأشياء التي أحصاها من قبل .

وفي معنى المعقولات يقول الفارابي : كل معني معقول تدل عيه لفظة ما يوصف به شيء من هذه المشار إليه فإننا نسميه معقولة . وبعض المقولات تعرفنا ما هو هذا المشار إليه ، وبعضها يعرفنا كم هو ، وبعضها يعرفنا كيف هو ، وبعضها يعرفنا أين هو ، وبعضها يعرفنا متى هو كان ويكون ، وبعضها يعرفنا أنه مضاف وبعضها أنه موضوع أو وضع ما يفعل أو ينفع . والمشار إليه هو المحسوس الذي لا يوصف به شيء أصلا إلا بطريق العرض ، والقول قد يعني به على المعني الأخص كل لفظ دال كان اسما أو كلمة أو أداة ، وقد يعني به مدلولاً عليه بلفظ ما ، وقد يعني به محمولا على شيء ما وقد يعني به معقولا ، فإن القول قد يدل على القول المركوز في النفس ، وقد يعني به محدودا ، والمقولات كل واحد فيها اجتمع فيه إن كان مدلولاً عليه بلفظ وكان محمولا على شيء ما مشار إليه محسوس وكان أول معقول يحصل إنما يحصل معقول محسوس وإن كانت توجد معقولات حاصلة لا عن محسوسات .

النص الثالث

من كتاب الحروف

للفارابي

حققه وعلق عليه

د. محسن مهدي

كلية ، ومن حيث هي محمولة وموضوعة . ومن حيث هي معرفة بعضها ببعض
ومن حيث هي مسئول عنها ، هي منطقية .

وبالتالي فإن المركبات منها إنما تصير آلات تسدد العقل نحو الصواب في
المعقولات وتحزره عن الخطأ في ما لا يؤمن أن يغلط فيه من المعقولات ، إذا
كانت المفردات التي منها ركبت مأخوذة بهذه الأحوال . وأما في سائر العلوم
فإنما تؤخذ من حيث هي معقولات الأشياء الخارجة عن الذهن مجردة عن ألفاظها
الدالة عليها ومن سائر ما يلحقها في الذهن من العوارض التي ذكرت ، إلا أن
الإنسان يضطر إلى أن يأخذها بتلك الأحوال ليصير بها إلى أن تحصل معلومة ،
وإذا حصلت معلومة أخذها حينئذ مجردة عنها .

وحدد الفارابي لكل علم من العلوم أقسام ومقولاته وآليات لادراك
حقائقه ، ورأى أن العلم الطبيعي هو الأقدر بتسمية العلم ، وفي ذلك يقول :
وما تحتوي عليه المقولات بعضها كائن وموجود عن إرادة الإنسان ، وبعضها
كائن لا عن إرادة الإنسان ، فما كان منها كائنا عن إرادة الإنسان نظر فيه العلم
المدني ، وما كان منها لا عن إرادة الإنسان نظر فيه العلم الطبيعي . وأما العلم
الطبيعي : فإنه ينظر في جميع ما هو شئ شئ من هذا المشار إليه وفي سائر
المقولات التي توجب ماهية أنواع ما هو هذا المشار إليه . وأقسام العلم الطبيعي
ينظر فيها من حيث هي أنواع ما هو هذا المشار إليه ، والعلم الطبيعي يعطي
جميع أسباب كل ما ينظر فيه . فإنه يلتمس أن يعطي في كل واحد منها ماذا هو
وعماذا هو وبماذا هو ولماذا هو . أما في علم التعاليم : فتقتصر بين أسباب هذه
على ماذا هو كل واحد منها فإذا التمس أو أراد أن يعطي ما هو كل واحد من
أجزاء أجزاء الماهية حتي يعطي أقصى ما يمكن أن يوجد في ماهيتها ، هجم حينئذ

وعن طبيعة المعقولات الثواني يقول الفارابي : إن هذه المعقولات الكائنة في النفس عن المحسوسات إذا حصلت في النفس لحقها من حيث هي في النفس لواحق يصير بها بعضها جنسا وبعضها نوعا ومعرفا بعضها ببعض . لأنها أحوال وأمور تلحقها وهي في النفس ، وكذلك قولنا فيها إنما معلومة وإنما معقولة هي أشياء تلحقها من حيث هي في النفس ، لكنها ليست هي معقولة حاصلة في النفس بل على أنها مثالات محسوسات أو تستند إلى محسوسات أو معقولات أشياء خارج النفس وهي تسمى المعقولات الثواني . ولا يمتنع إذا كانت معقولات أن تعود عليها تلك الأحوال التي لحقت بالمعقولات الأول فيلحقها ما يلحق الأول من أن تصير أيضا أنواعا وأجناسا ومعروفة بعضها ببعض إلخ .. حتى يصير العلم نفسه الذي هو لاحق للشئ إذا حصل في النفس أن يكون معلوما أيضا . كذلك يوجد الأمر في المعقولات فإنه بالحال التي توجد عليه المعقولات الأول في هذه اللواحق هي بعينها الحال التي توجد عليها المعقولات الثواني ، فالذي يعمها من كل لاحق شئ واحد بعينه ، فمعرفة ذلك الواحد هي معرفة الجميع كانت متناهية أو غير متناهية .

كما أن معرفة معني الإنسان والذي يلحقه من حيث هو ذلك المعني هي معرفة جميع الناس وجميع ما هو إنسان كانوا متناهين أو غير متناهين . فإذا لا حجة تلحق من أن تكون غير متناهية ، إذا كانت معرفتنا لواحد منها هي معرفة الجميع إذ كنا إنما نعرف ما يعم الجميع الذي هو غير متناهي العدد .

ويتهى الفارابي الى القول بأن المعقولات هي الموضوعات الأول للصنائع والعلوم ، ويؤكد على أن هذه المعقولات هي الأول بالإضافة إلى هذه الثانية كلها والألفاظ الأول إنما توضع أولا للدلالة على هذه ، وعلى المركبات من هذه وهذه هي الموضوعات الأول لصناعة المنطق والعلم الطبيعي والعلم المدني والتعاليم ولعلم ما بعد الطبيعة ، فإنها من حيث هي مدلول عليها بألفاظ ، ومن حيث هي

الشبيه به في النسبة حجم يساوي حجما آخر أو سطح يساوي سطحا آخر ، وأصحاب العدد أى علماء الرياضيات يجعلونها أيضا نوعا من الإضافة كأهم يقولون : إن النسبة في العدد هو أن يكون العدد جزءا أو أجزاء من عدد آخر ، وهذا نوع من الإضافة أخص من الذي يأخذه المهندسون ، فالنسبة التي يجدها صاحب العدد منطقية والنسبة التي يجدها المهندسون منها منطقية ومنها غير منطقية . والمنطقيون يجعلون النسبة أعم من الإضافة التي هي مقولة ما فإنهم يجعلون الإضافة نسبة ما ، وبالجمله كل شيئين ارتبطا بتوسط حرف من الحروف التي يسمونها حروف النسبة ، مثل من ، وعن ، وعلى ، وفي وسائر الحروف التي تشاكلها يسمونها المنسوبة بعضها إلى بعض . على أن اسم الإضافة واسم النسبة يستعملها النحويون في الدلالة على ما هو أخص من هذه كلها ، وذلك أن المنسوب إلى بلد أو جنس أو عشيرة أو قبيلة يدل عليه عند أهل كل طائفة بألفاظ مشكلة بأشكال متشابهة ينتهي آخرها إما إلى حرف واحد أو إلى حروف بأعيانها ، والإضافة عندهم هي أن يدل على المعاني بألفاظها مشكلة بتلك الأشكال أو مقرونة بتلك الحروف .

وفي الفصل التاسع من كتاب الحروف يتناول الفارابي مقولة الإضافة وأهم أنواعها فيقول : والمضافان بنسب كل واحد منهما إلى الآخر بمعنى واحد مشترك لهما يوجد معا لكل واحد منهما ، وأنواع الإضافة منها ما لا اسم له أصلا فيبقى المضافان لا اسم لهما ، ولا يتبين معنى الإضافة فيهما ، ومنها ما يوجد له اسم إذا أخذ لأحدهما ولا يكون له اسم إذا أخذ للآخر فيستعمل اسم ذلك الآخر الدال على ذاته عند الإضافة ، ومن حيث جنس الإضافة مثل العلم والمعلوم ، فإن العلم علم للمعلوم والمعلوم معلوم للعلم وأنواع العلم ليس يوجد لها اسم من حيث لها أنواع الإضافة التي العلم هو جنسها إلى أنواع العلوم الذي هو جنسها مثل النحو

على أسبابه . معقولة خارجة عن المقولات وعلى أمور من أجزاء ماهيته هي خارجة عن المقولات ، فهجم على أمور هي فاعلة خارجة عن المقولات إلا أنها أجزاء ماهية الأشياء مما في المقولات ، إلا أن تلك الأجزاء لم تكن موصوفة بشئ مفارق لأنها إذا كانت أجزاء ماهية الشئ الذي هو أحد ما في المقولات كان في جملة ما هو في ذلك الشئ ، وأما الفاعل والغاية فقد يكون خارج الشئ ومفارقا له .

أما في أقسام علم ما بعد الطبيعة وكيفية العلم بما عن طريق مقولات العقل النظرى فيقول : فينبغي بعد ذلك أن ينظر في الأشياء الخارجة عن المقولات بصناعة أخرى وهي علم ما بعد الطبيعيات ، فإنها تنظر في تلك وتستقصي معرفتها وتنظر في ما تحتوي عليه المقولات من جهة الأسباب وما تحتوي عليه التعاليم منها ، والعلم المدني وما يشتمل عليه من الصنائع العملية ، وعند ذلك تنتهي العلوم النظرية ، وأن المقولات المناسبة لذلك العلم هي : أيضا موضوعة لصناعة الجدل والسوفسطائية ولصناعة الخطابة والشعر ثم للصنائع العملية . فالصنائع العملية : فبعضها يعطيه كمية ما ، وبعضها يعطيه كيفية ما ، وبعضها أينما ما ، وبعضها وضعاً ما ، وبعضها إضافة ما ، وبعضها يعطيه أن يكون في وقت ما ، وبعضها يعطيه ما يتغشي سطحه وبعضها أن يفعل وبعضها أن يفعل .

وفي الفصل الثامن من كتاب الحروف يتناول الفارابي مقولة النسبة أو الإضافة والطريقة المناسبة لاستخدامها والموضوعات المناسبة لها فيقول : النسبة يستعملها المهندسون من أصحاب التعاليم دالة في الأعظام على معني هو نوع من الإضافة التي هي مقولة ما . فإنهم يجدون النسبة في الأعظام أنها إضافة في القدر بين عظيمين من جنس واحد ، يعنون بقولهم من جنس واحد أن تكون إضافة بين سطحين أو خطين أو حجمين ، ويعنون بقولهم في المقدار المساواة والزيادة والنقص ، أي أنه إذا ساوي خط خطاً كان

وعن علاقة اللفظ بالمعنى المراد في العقل يقول الفارابي في ذات النص : وإنما قلنا أولا لأن انفراد المعاني المعقولة بعضها عن بعض ليس يوجد خارج النفس وإنما يوجد في النفس خاصة . والألفاظ تنفرد بعضها عن بعض مدلولاً بها على المعاني التي تنفرد في النفس بعضها عن بعض . والألفاظ هي أشبه بالمعقولات التي في النفس من أن تشبه التي خارج النفس . ولذا كان من الطبيعي في طباع الإنسان أن ينطق بألفاظ وفي طباعه أن يدل ويعلم وأن تحصل الأشياء في ذهنه معقولة بالحال التي وصفت .

ويخصص الفارابي الفصل الحادي عشر من كتاب الحروف لمقولة النسبة أو الإضافة والحديث عن الأعراض وفيه يقول : وقوم أنكروا أن يكون لها وجود أصلاً أي مقولة الإضافة ، وكذلك لكل نسبة ، ولذلك قال أرسطو طاليس في أول كتابه في العلم المدني : فأما الإضافة فقد يظن أنها إنما هي شرع وجور فقط ، وأراد بذلك لضعف وجودها ، وآخرون ينكرون أن تكون من المعقولات الأول بل يجعلونها من المعقولات الثواني .

وأرسطو طاليس يعتقد أن كثيراً منها في المعقولات الأول ولذلك جعلها في المقولات ، وقد يوجد كثير منها في المعقولات الثواني التي تصير غير متناهية كقولنا إضافة الإضافة ونسبة النسبة ونسبة نسبة النسبة . فإن كل ارتباط وكل وصلة بين شيئين اثنين محسوسين أو معقولين إنما تكون بإضافة أو نسبة ما بحسب الإضافة التي لها . وقد رسم أرسطو طاليس المضاف في كتابه المقولات أنها مضافات بعضها إلى بعض إضافة معادلة .

ويتناول الفارابي في هذا النص مفهوم العرض عند الجمهور وعند الفلاسفة فيقول : والعرض عند جمهور العرب يقال على كل ما كان نافعا في

والخطابة ، فإذا أردنا أن نضيف النحو إلى شئ ما إليه إضافة من المعلومات
بالنحو أخذناه موصوفاً بجنسه فقلنا النحو علم للشئ الذي هو معلوم بالنحو .

وعن ضرورة استخدام المعرفة العقلية في الوصول إلى المعرفة التركيبية
يتحدث الفارابي عن أنواع التراكيب ومفهوم المعرفة العقلية ومراحلها والعلاقة
بين المعرفة المثالية وألفاظ المحاكاة فيقول : الألفاظ التي تحمل دلالات كاملة ، فإن
الكاملة منها هي التي حصلت دالة عليها بعد أن صارت معقولة بفعل للعقل فيها
خاص . وبذلك يتمكن الإنسان من الوقوف على المعنى المشار إليه أنه مركب من
شئين ، ولولا أنه علم كل واحد من المركبين على حiale ثم ركب . فمن هذا
يجب أن تكون التسمية التي تدل على تركيب بتغير شكل متأخرة ومأخوذة عن
لفظ ما علم وحده بسيطاً بلا تركيب . فلذلك رأي القدماء أن هذه هي المشتقة
، وأن تلك هي المثالات الأولى لأنهم يرون أن الألفاظ إنما أحدثت بعد أن عقلت
الأشياء ، وأن الألفاظ إنما تدل أولاً على ما عليه من الأمور في العقل من حيث
هي معقولة . فإذا انتزعت القوة الناطقة هذه الأشياء بعضها عن بعض ، عادت
فركبت بعضها إلى البعض ضروباً من التركيب تتحري بها محاكاة ما هو خارج
النفس من التركيب ، فيصير تركيبها لها بعض إلى بعض تركيب القضايا فتحدث
الموجبات والسوالب ، وبعضها تركيب تقييد واشتراط ، وبعضها تركيب اقتضاء
مثل الأمر والنهي وغير ذلك من أصناف التركيبات ، فتحدث حينئذ ألفاظ
وتقدر ويقع تأمل لها وإصلاح وأن يتم المحاكاة بما للمعقولات وتحدث به أصناف
الألفاظ ويدل بصنف صنف منها على صنف صنف من المعقولات فتحصل
الألفاظ الدالة أولاً على ما في النفس . وما في النفس مثالات ومحاكاة للتي خارج
النفس

الجنس وجيد الآباء وجيد الأمهات ، فالجوهر يعنون به الأمة والشعب والقبيلة ، وكثيرا ما يقولون فلان جيد الجوهر يعنون به جيد الفطرة التى بها يفعل الأفعال الخلقية أو الصناعية وبالجملة الأفعال الإرادية .

فإن الإنسان إنما يفطر على أن تكون بعض الأفعال الإرادية أسهل عليه من بعضها الآخر لأن ماهية الشئ الكاملة إنما هو ، وبصورته إذا كانت في مادة ملائمة معاضده على الفعل الكائن عنها . فإذا كان كذلك فإن الفطرة التى كان الناس يعنون بقولهم الجوهر إنما هي ماهية الإنسان وهي التى بها الإنسان إنسان بالفعل ، فإذا كان يعنون بالجوهر ماهية الإنسان ، كان ذلك جوهر زيد أو آباءه أو جنسه ، وأيضا فإنهم يظنون أن آباءه وأمهاته وبنسبه الأقدمين هم مواده التى منها كون ، ويظنون أن مواد الشئ متى كانت جيدة كان الشئ جيد ، فهم يعنون بالجوهر ههنا أيضا مواد الشئ ويرون أن ماهية الشئ بمادته فقط وآخرون يرون أنها بأجزاء ماهيته.

وعن مفهوم الجوهر عند الفلاسفة يقول الفارابى : وأما في الفلسفة فإن الجوهر يقال على المشار إليه الذي هو لا في موضوع أصلا ويقال على كل محمول عرف ما هو المشار إليه من نوع أو جنس أو فصل وعلى ما عرف ماهية نوع من أنواع هذا المشار إليه وما به ماهيته وقوامه ، وقد يقال على العموم على ما عرف ماهية أي شئ كان من أنواع جميع المقولات وعلى ما به قوام ذاته ، وهو الذي بالتتام بعضها إلى بعض تحصل ذات الشئ ، وهي التى إذا عقلت يكون قد عقل الشئ نفسه ، وهو الذي بالتتام بعضها إلى بعض يحصل ذلك الشئ .

هذه الحياة الدنيا فقط ، أما ما كان نافعا في الحياة الآخرة فقط أو نافعا مشتركا يستعمل لأجل الحياة في الدنيا ويستعمل لأجل الحياة في الآخرة فإنه لا يسمى عرضا . وقد يقال أيضا على كل ما يقال عليه العارض وهو كل حادث سريع الزوال . وأما في الفلسفة فإن العرض يقال على كل صفة وصف بها أمر ما ولم تكن الصفة محمولا حمل على الموضوع ، أو لم يكن المحمول داخلا في ماهية الأمر الموضوع أصلا ، بل كان يعرف منه ما هو خارج عن ذاته وماهيته .

وهذان ضربان أحدهما عرض ذاتي والثاني عرض غير ذاتي ، والعارض الذاتي هو الذي يكون موضوعه ماهيته أو جزء ماهيته ، أو توجب ماهيته موضوعه أن يوجد له على النحو الذي توجب ماهيته أمر ما . وغير الذاتي هو الذي لا يدخل موضوعه في شئ ماهيته وماهيته موضوعه لا توجب أن يوجد له ذلك العرض . فهذا هو معني العرض في الفلسفة .

واسم العرض إنما يدل على صفات حالها هذه الحال ولا معني له غير هذا وهو المقابل للعرض ، وهو الذي قد يوجد في الأمر حينا ولا يوجد حينا ، وإنما بالعرض ، والموجود بالعرض غير قولنا العرض على الإطلاق ، فإن الذي هو بالعرض في شئ أوله أو عنده أو معه أو به منسوباً إليه بجهة ما هو أن لا يكون ولا في ماهيته واحدة منها أن ينسب إليه تلك النسبة ، لأن الذي هو بالعرض فإنما يقابل ما هو بالذات .

وفي الفصل الثالث عشر من كتاب الحروف يتناول الفارابي معاني الجوهر وفيه يقول : والجوهر عند الجمهور يقال على الأشياء المعدنية والحجرية التي هي عندهم بالوضع والاعتبار نفيسة ، وهي التي يتباهون في اقتنائها ويغالون في أثنائها ، وقد يستعملون اسم الجوهر في مثل قولنا زيد جيد الجوهر ، ويعنون به جيد

يقال إنه جوهر أصلا لا بإطلاق ولا بإضافة . وأما ذات الشيء فهو ذات مضافة ، فإنه يقال على ماهية شيء وجزء ماهيته وبالجمله لكل ما أمكن أن يجاب به في أي شيء كان في جواب ما هو ذلك الشيء .

وهذه اللفظة وما تصرف وتشكل منها أعنى الذات وما بذاته وذات الشيء ليست مشهورة عند الجمهور ، وإنما هي ألفاظ يتداولها الفلاسفة وأهل العلوم النظرية ، والجمهور يستعملون مكانها قولنا بنفسه ، فإنهم يقولون زيد بنفسه قام بالحرب ، يعنون بلا معين ويقولون زيد هو نفسه أي بذاته لا بغيره أي مستغن عن غيره في كل ما يفعله .

وفي الفصل الخامس عشر من كتاب الحروف يتناول الفارابي مفهوم الموجود وفيه يقول : الموجود في لسان العرب هو اسم مشتق من الوجود والوجدان ، وهو يستعمل عندهم مطلقا ومقيدا ، أما مطلقا ففي مثل قولهم : وجدت الضالة ، وطلبت كذا حتى وجدته ، وأما مقيدا ففي مثل قولهم : وجدت زيدا كريما أو لثيما .

فالموجود المستعمل عندهم وعلى الإطلاق قد يعنون به أن يحصل الشيء معروف المكان وأن يتمكن منه في ما يراد منه ويكون معرضا لما يلتمس منه . وقد يعنون به أن يصير الشيء معلوما . وأما الذي يستعمل مقيدا ففي مثل قولهم وجدت زيدا كريما أو لثيما فإنما يعنون به عرفت زيدا كريما أو لثيما لا غير . ثم في سائر الألسنة ومثل الفارسية والسريانية والسفدية لفظة يستعملونها في الدلالة على الأشياء كلها لا يخصون بها شيئا دون شيء ويستعملونها في الدلالة على رباط الخير بالمخير عنه ، وهو الذي يربط المحمول بالموضوع متى كان المحمول اسما ، أو أرادوا أن يكون المحمول مرتبطا بالموضوع ارتباطا بالإطلاق من غير ذكر زمان ،

فلذلك نسمع المتفلسفين يقولون : الحد يعرف جوهر الشئ ويدل قوامه على جوهر الشئ ، فإنهم يعنون بالجوهر ههنا الأشياء التي بالتئام بعضها إلى بعض تحصل ذات الشئ . وإذا عقلت يكون قد عقل الشئ نفسه ملخصا بأجزائه ، فالجوهر على الإطلاق هو المستغني بماهيته عن سائر المقولات . وعند أرسطو طالع الجوهر هو المشار إليه الذي لا في موضوع وكلاته الجواهر الثواني ، إذا كانت تلك هي الموجودة خارج النفس .

والجوهر في الفلسفة على ضربين : أحدهما الموضوع الأخير الذي ليس له موضوع أصلا والثاني ماهية الشئ ، أي شئ اتفق ماله ماهية ولا يقال الجوهر على غير هذين ، فإن المادة والصورة هما ماهية ثلاثية ، حين يضير الجوهر على ثلاثة أنحاء : أحدها : ما ليس له موضوع من المقولات أصلا ولا هو موضوع لشئ منها اللهم إلا أن يكون لإضافة ما ، فإنه ليس يعرف شئ أصلا أن يوصف بنوع منها . والثاني : ما ليس له موضوع من المقولات أصلا وهو موضوع بجمعها . والثالث : ماهية أي شئ اتفق ماله ماهيته من أنواع المقولات وأجزاء ماهيته . فيعرض ها هنا أيضا أن يكون الجوهر إما جوهرًا بالإطلاق وإما جوهرًا لشئ ما .

وفي الفصل الرابع عشر يتناول الفارابي مفهوم الذات العاقلة وفيه يقول : الذات تقال على كل مشار إليه لا في موضوع ، ويقال على ما يعرف في مشار إليه مما ليس في موضوع ، وما هو خارج عن ماهيته ، ويقال أيضا على ما ليس له موضوع أصلا ولا هو موضوع لشئ أصلا ، فهذه معاني الذات على الإطلاق.

وهو يقال أي لفظ الذات على كل ما يقال عليه الجوهر وعلى ما لا يقال عليه الجوهر ، فإن المشار إليه الذي في موضوع ليس يقال إنه جوهر وعلى ما لا

بالعقل صادقة ، وغير الموجود وما ليس بموجود يقال على نقيض ما هو موجود
وهو ما ليس ماهية خارج النفس ، وذلك يستعمل على ما لا ماهية له ولا بوجه
من الوجوه أصلا ولا خارج النفس ولا في النفس ، وعلى ما له ماهية متصورة
في النفس لكنها ليست خارج النفس وهو الكاذب فإن الكاذب قد يقال إنه غير
موجود .

وإذا أرادوا أن يجعلوه مرتبطا في زمان محصل ماضي أو مستقبل استعملوا كلمة تشير الى معنى الوجودية وهي كان أو يكون أو سيكون أو الآن . فنحن الآن نخص معنى هذه اللفظة إذا استعملت في العلوم النظرية على النحو الذي ذكرنا أنه ينبغي أن تستعمل عليه .

فالموجود لفظ مشترك يقال على جميع المقولات وهي التي تقال على مشار إليه ويقال على كل مشار إليه كان في موضوع أولا في موضوع . والأفضل أن يقال إنه اسم لجنس من الأجناس العالية على أنه ليست له دلالة على ذاته ، ولذا فإن الموجود لفظ يقال على جميع أنواعه بتواطؤ مثل اسم العين ، ثم يقال على كل ما تحت نوع نوع بتواطؤ على أنه اسم أول لذلك النوع ، ثم لكل ما تحت ذلك النوع . ويمكن أن يقال أنه اسم يقال باشتراك على العموم على جميع جنس جنس من الأجناس ، ثم هو اسم لواحد واحد مما تحته يقال عليه بالخصوص أو يكون بنوع من الإضافة ، وقد يقال على كل قضية كأن المفهوم منها هو بعينه خارج النفس ، وبالجمله على كل متصور ومتخيل في النفس ، وعلى كل معقول كان خارج النفس وهو بعينه كما هو في النفس ، وهذا معني أنه صادق فإن الصادق والموجود مترادفان .

وقد يقال على الشيء أنه موجود ويعني به أنه منحاز بماهية ما خارج النفس سواء تصور في النفس أو لم يتصور ، والماهية والذات قد تكون منقسمة وقد تكون غير منقسمة . فالموجود إذن يقال على ثلاثة معان : على المقولات كلها ، وعلى ما يقال عليه الصادق ، وعلى ما هو منحاز بماهية ما خارج النفس تصورت أو تتصور . وما هو موجود بالقوة لم تجر عادة الجمهور فيه أن يسموه موجودا بل يسموه غير موجود ، وإنما يسمون بلفظ الموجود ما كانت ماهيته

رابعاً : العقل في كتاب الفارابي الجمع بين رأي الحكيمين

المقالة الأولى في العقل ومبادئ المعرفة

يقول الفارابي : إنا نعلم يقيناً أنه ليس شيء من الحجج أقوى وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشئ الواحد واجتماع الآراء الكثيرة ، إذ العقل عند الجميع حجة ، ولأجل أن ذا العقل ربما يخيل إليه الشئ بعد الشئ على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات المستدل بها على حال الشئ ، احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك .

والعقل الواحد ربما يخطئ في الشئ الواحد لا سيما إذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده مراراً ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاينة ، وأن حسن الظن بالشئ أو الإهمال في البحث قد يغطي ويعمي ويخيل .

وأما العقول المختلفة إذا اتفقت بعد تأمل منها وتدريب وبحث وتنقيح ومعاينة وتبكيث ، فلا شئ أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه . وينبغي أن تعلم أن ما من ظن يخطئ أو سبب يغلط إلا وله داع إليه وباعث عليه ، واعلم أن بما هو متأكد في الطبائع ، بحيث لا تقلع عنه ولا يمكن خلوها عنه والتبرأ منه في العلوم والآراء والاعتقادات وفي أسباب النواميس والشرائع وكذلك في المعاشرات المدنية والمعاش هو الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات .

النص الرابع

من كتاب

الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي

وأرسطو طاليس

للشيخ الإمام الملقب بالمعلم الثاني

أبي نصر للفارابي

وهو يحتوي على رسائل ومقالات هي :

- (١) المقالة الأولى : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو .
- (٢) المقالة الثانية : في أغراض الحكيم من كتاب الحروف (ما بعد الطبيعة)
- (٣) مقالة : في معاني العقل للمعلم الثاني الفارابي .
- (٤) رسالة لأبي نصر فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .
- (٥) عيون المسائل لأبي نصر الفارابي .
- (٦) رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها .
- (٧) نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم .

الميتافيزيقا " علم ما بعد الطبيعة "

وينبغي أن يكون العلم الكلي علما واحدا فإنه لو كان علمان كليان لكان لكل واحد منهما موضوع خاص ، وليس يشتمل على موضوع علم آخر ، فإذا العلم الكلي واحد وينبغي أن يكون العلم الإلهي داخلا في هذا العلم ، لأن الله مبدأ للموجود المطلق لا لموجود دون موجود .

وهذا العلم أعلي من العلم الطبيعي ، فلهذا واجب أن نسمي علم ما بعد الطبيعة وعلم التعاليم والموضوع الأول لهذا العلم هو الوجود المطلق وما يساويه في العموم وهو الواحد . وعلى ذلك تكون المعرفة بالمطلق هي العلم بالكلي وهي علم واحد لا تجزئ فيه ، ويبحث هذا العلم أيضا في لواحق الموجود كالقوة والفعل والتمام والنقصان والعلة والمعلول ولواحق الوحدة كالهوية والتشابه والتساوي والموافقة والمؤازرة والمناسبة وغير ذلك .

المقالة الثالثة في معاني العقل للمعلم الثاني الفارابي

وفيها يقول الفارابي : اسم العقل يقال على أشياء كثيرة

الأولى : الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنه عاقل .

والثاني : العقل الذي يردده المتكلمون فيقولون هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل .

والثالث : العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتابه : البرهان .

والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق .

والخامس الذي يذكره في كتاب النفس .

والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة .

المقالة الثانية : في أغراض الحكيم

في هذه المقالة تناول الفارابي العلاقة بين النفس والعقل من جهة وبين علم التوحيد والميتافيزيقا وباقي العلوم الطبيعية من جهة ثانية فيقول : كثير من الناس سبق إلى وهمهم أن فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول في الباري سبحانه وتعالى ، والعقل والنفس وسائر ما يناسبها ، وأن علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه . ونحن نريد أن نشير إلى الغرض الذي فيه وإلى الذي يشتمل عليه كل مقالة منه (يقصد كتاب أغراض الحكيم لأرسطو) فنقول : إن العلوم منها جزئية ومنها كلية ، والعلوم الجزئية هي التي موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهوبات ، ويختص نظرها بأغراضها الخاصة لها مثل علم الطبيعة فإنه ينظر في بعض الموجودات وهو الحكم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة ، ومن جهة ما له مبادئ ذلك ولواحقه ، وعلم الهندسة ينظر في المقادير من جهة ما تقبل الكميات الخاصة بها ، وكذلك علم الحساب في العدد ، وعلم الطب في الأبدان الإنسانية من جهة ما تصح وتمرض . وغير ذلك من العلوم الجزئية وليس منها النظر فيما يعم جميع الموجودات ، وأما العلم الكلي فهو الذي ينظر في الشيء العام لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة ، وفي أنواعه ولواحقه وفي الأشياء التي لا تعرض بالتخصيص لشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل والتام والناقص ، أو في المبدأ المشترك لجميع الموجودات . وهو الشيء الذي ينبغي أن يسمى باسم الله جل جلاله .

وأما العقل الذي ذكره أرسطو طاليس في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق ، فإنه يريد به جزء النفس الذي يحصل بالمواظبة على اعتياد شئ مما هو في جنس من الأمور وعلى طول تجربة شئ مما هو في جنس من الأمور على طول الزمان لليقين بقضايا ومقدمات في الأمور الإرادية التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب ، فإن ذلك الجزء من النفس سماه العقل في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق ، وفيه يرى أن في هذا الجزء من النفس تقع مبادئ التعقل فيما سبيله أن يستنبط من الأمور الإرادية التي شأنها أن تؤثر أو تجتنب ، ونسبة هذه القضايا إلى ما يستنبط بالتعقل كنسبة تلك القضايا الأول التي هي مذكورة في كتاب البرهان إلى ما يستنبط به .

وهذا العقل المذكور في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق يزيد مع الإنسان طول عمره فتمكن فيه تلك القضايا وينضاف إليها في كل زمان قضايا لم تكن عنده ، ويتفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سماه عقلا تفاضلا متفاوتا . ومن تكاملت فيه هذه القضايا في جنس ما من الأمور صار ذا رأي في ذلك الجنس ، ومعني ذي الرأي هو الذي إذا أشار بشئ ما قبل رأيه ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع وتكون مشوراته مقبولة .

والمتكلمون يظنون بالعقل الذي يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذي ذكره أرسطو طاليس في كتاب البرهان ، ولكنك إذا استقرت ما يستعملونه من المقدمات الأول تجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادئ الرأي المشترك فلذلك صاروا يؤمنون بشئ ويستعملون غيره .

أما العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتاب النفس فإنه جعله على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال . والعقل

أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان أنه عاقل فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل ، وهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر ، فالعقل دال على جودة الاستنباط ما هو في الحقيقة خير ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليتجنب ، فهو تعقل ، فهؤلاء إنما يعنون بالعقل المعني الكلي ، ومن قول هؤلاء يلزم أيضا أن يكون العاقل إنما يكون عاقلا مع جودة رويته إذا كان فاضلا يستعمل بجودة ونية في الأفعال الفضيلة لتفعل ، وفي الأفعال الرذيلة لتتجنب وهذا هو المتعقل .

وقد صار مرجع الجمهور بأسرهم فيما يعنونه بالعاقل إلى التعقل ، ومعني التعقل عند أرسطو طاليس هو جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال الفضيلة .

— وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل ، فإنما يعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع ، فإن بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل .

— وأما العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتاب البرهان فإنه إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلا ولا فكرة ، بل بالفطرة والطبع ، أو من حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت ، فإن هذه القوة جزء ما من النفس تحصل بها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلا ، واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم النظرية .

أن كان بصيرا بالقوة وصارت الموجودات التي كانت مبصرات بالقوة مبصرات بالفعل الاشفاف الذي حصل في البصر عن الشمس ، فعلي هذا المثال يحصل في الذات التي هي عقل بالقوة شيء ما مترلته منه مترلة الاشفاف بالفعل من البصر ، وذلك الشيء يعطي إياه العقل الفعال فيصير مبدأ به تصير المعقولات التي كانت بالقوة معقولات له بالفعل ، وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيرا بالفعل والموجودات مبصرات بالفعل كما تعطيهما من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل ، والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هي فيه لم تزل ولا تزال إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل . فالموجودات في العقل الذي بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعال .

الذي هو بالقوة هو نفس أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شئ ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها ، وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا أن تصير صوراً في هذه الذات ، وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي المعقولات . وبها صارت تلك الذات عقلاً بالفعل . فهذا معني العقل بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعتها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، ومعني قولنا : أنها عاقلة يعني أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي ليس بعينها تلك الصور فإذا معني أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معني واحد بعينه .

فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات ، وشأن الموجودات كلها أن تعقل وتحصل صوراً لتلك الذات ، فإذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل أن تعقل أيضاً فيكون الذي يعقل حينئذ ليس شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل .

وأما العقل الفعال الذي ذكره أرسطو طاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً ، وهو نوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد ، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل ، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل ، ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة ، ومعني الظلمة هو الاشفاق بالقوة وعدم الاشفاق بالفعل ، لأن المبدأ الذي به صار البصر بصيراً بالفعل بعد

فمن كتب الفيلسوف يمكن أن نتعرف على الأمور العامة والخاصة والمبادئ :
فمعرفة المبادئ التي بجميع الأشياء ومعرفة الأشياء التي هي بمرتبة اللاحقة ، وأما المبادئ
فهي العنصر والصورة ، وما أشبه المبادئ ، وليست كذلك بالحقيقة بالتقريب ، وأما
اللاحقة للمبادئ فالزمان والمكان ، وأما الشبيهة باللاحقة فالخلاء وما لا نهاية له .

وأما الكتب التي يتعلم منها الأمور الخاصة لكل واحد من الطبائع : فبعضها
يعلم منه معرفة الأشياء التي لا كون لها ، وبعضها يعلم منه معرفة الأشياء المكونة
، فأما العلم بجميعها فالإستحالة الحركة .

وأما العلم الذي ينبغي أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة : فأصحاب أفلاطون
يرون أنه علم الهندسة ويستشهدون على ذلك بما كتبه أفلاطون على باب هيكله
: من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا . وذلك لأن البراهين المستعملة في الهندسة
أصح البراهين كلها ، وأما أصحاب أنوفراسطس فيرون : أن يبدأ بعلم إصلاح
الأخلاق وذلك أن من لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكن أن يتعلم علما صحيحا .
والشاهد على ذلك أفلاطون في قوله : أن من لم يكن نقيًا ذكيًا فلا يدنو من
معهدنا أو مذهبنا . وأبقراط حيث يقول : إن الأبدان التي ليست بنقية كلما
غذوها زدتها شرا . ولذلك ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق
النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة الفضيلة فقط التي هي بالحقيقة فضيلة لا
التي تتوهم أنها كذلك أعني اللذة والمحبة ، وبذلك يكون إصلاح الأخلاق لا
بالقول فقط لكن بالأفعال أيضا . ثم تنصح بعد ذلك النفس الناطقة كما تفهم
طريق الحق التي يؤمن معها الغلط والوقوع في الباطل وذلك يكون بالارتياض في
علم البرهان . والبرهان على ضربين منه هندسي ومنه منطقي .

المقالة الرابعة : رسالة لأبي نصر الفارابي

فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة

قال أبو نصر الفارابي : الأشياء التي يحتاج إلى تعلمها ومعرفتها قبل تعلم الفلسفة التي أخذت عن أرسطو فهي تسعة أشياء :

- الأولى منها : أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة ، على اعتبار أن أسماء الفرق تعبر عن مذهبها ومبدئها .

- والثاني منها : معرفة غرضه في كل واحد من كتبه ، لأن كل كتاب يهدف إلى إبراز جانب من جوانب المعرفة والحكمة .

- والثالث : المعرفة بالعلم الذي ينبغي أن نبدأ به في الفلسفة .

- والرابع : معرفة الغاية التي يقصد إليها تعلم الفلسفة .

- والخامس : معرفة السبيل التي يسلكها من أراد الفلسفة .

- والسادس : المعرفة بنوع كلام أرسطو وكيف يستعمله في كل واحد من كتبه

- والسابع : معرفة السبب الذي دعا أرسطو إلى استعمال الأغراض في كتبه .

- والثامن : معرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يوجد عنده علم الفلسفة .

- والتاسع : الأشياء التي يحتاج إليها من أراد تعلم كتب أرسطو .

المقالة الخامسة : عيون المسائل لأبي نصر الفارابي

تناول الفارابي في هذه المقالة مسألة أنواع العقول وكيفية صدور العقول عن العقل الأول ، ومسألة الوجود الطبيعي بين الوجوب والإمكان ، ومفهوم الحدوث ، والصدق المنطقي ومدى اليقين به ، وتقسيمه لواجب الوجود ، وفي ذلك يقول : العلم ينقسم إلى تصور مطلق ، كما يتصور الشمس والقمر والعقل والنفس ، وإلى تصور مع تصديق كما يتحقق كون السموات ، والعلم بيان العالم محدث .

فمن التصور ما لا يتم إلا بتصور يتقدمه ، كما لا يمكن تصور الجسم ما لا يتصور الطول والعرض والعمق ، وليس إذا احتاج تصور إلى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف ولا يتصل بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والإمكان ، فإن هذه لا حاجة بها إلى تصور شئ قبلها يكون مشتملا يتصورها ، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن ، ومتي رام أحد إظهار هذه المعاني بالكلام عليها فإنما ذلك تبيينه للذهن لا أنه يروم إظهارها بأشياء هي أشهر منها .

ومن التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يدرك قبله أشياء أخرى كما أننا نريد أن نعلم وأن العالم محدث ، فيحتاج أولا أن يحصل لنا التصديق بأن العالم مؤلف ، وأن كل مؤلف محدث ، ثم نعلم أن العالم محدث . ولا محالة ينتهي هذا التصديق إلى تصديق لا يتقدمه تصديق يقع به التصديق . وهذه أحكام أولية ظاهرة في العقل ، كما أن طريقي نقيض أبدا يكون أحدهما صدقا والآخر كذبا ، وأن الكل أعظم من جزئه . والعلم الذي نعلم به هذه الطرق ويوصلنا بتلك الطرق إلى تصور الأشياء وإلى التصديق هو علم المنطق ، وغرضنا به هو معرفة

وكذلك ينبغي أن يؤخذ أولاً من علم الهندسة بمقدار ما يحتاج في الارتياض في البراهين الهندسية ثم يرتاض بعد ذلك في علم المنطق .

وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة : فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بوجوده وحكمته وعدله ، وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بمقدار طاقة الإنسان ، وأما السبيل الذي ينبغي أن يسلكها من أراد تعلم الفلسفة فهي القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية ، والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم وذلك أن تمام العلم العمل ، وبلوغ الغاية في العلم لا يكون إلا بمعرفة الطبائع لأنها أقرب إلى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة ، وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولاً بإصلاح الإنسان نفسه ثم بإصلاح غيره ممن في منزله أو في مدينته .

ويلزم من هذا أن لا يمكن أن لا يكون ، ولا حاجة به إلى شئ يمد بقاءه ولا يتغير من حال إلى حال . وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشئ غيره ، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزئ كما تكون الأشياء التي لها عظم وكمية ، وإذن ليس يقال عليه كم ولا متي ولا أين وليس يجسم .

وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجود ، ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل ، ولا ضد له . وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض ، وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحدة وهو حكيم وحي وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الأول والمعشوق الأول . ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذي يوصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة . والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده .

ولكل موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة ، ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصدنا ، ولا يكون له معرفة قصد الأشياء ولا صدور الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالما بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه .

فإذن علمه علة لوجود الشئ الذي يعلمه ، وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى وهو علة لوجود جميع الأشياء ، وبمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي ويدفع عنها العدم مطلقا لا بمعنى أنه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة .

وهو علة المبدع الأول . والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشئ الذي ليس وجوده لذاته إدامة لا يتصل بشئ من العلل غير ذات المبدع ، ونسبة جميع

هذين الطريقين اللذين ذكرناهما حتي نفرق بين التصور التام والتناقص عنه ،
والتصديق اليقيني والقريب من اليقيني ، والتصديق اليقيني الذي لا سبيل للشك
فيه .

وفي التمييز بين الواجب والممكن في الوجود يقول الفارابي : إن الموجودات
على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمي ممكن الوجود ، والثاني
إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمي واجب الوجود . وإن كان ممكن الوجود إذا
فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غني بوجوده عن علة ، وإذا وجب
صار واجب الوجود بغيره .

فيلزم من هذا إن كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره
وهذا الإمكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل وإما علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها
أن يكون في وقت دون وقت والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها
على سبيل الدور بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول .

فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ولا علة لوجوده ،
ولا يجوز كون وجود بغيره وهو السبب الأول لوجود الأشياء ، ويلزم أن يكون
وجوده أول وجود ، وأن يتره عن جميع أنحاء النقص ، فوجوده إذن تام ويلزم أن
يكون وجوده أتم الوجود ومترها عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية .
ولا ماهية له مثل الجسم إذا قلت إنه موجود ، فحد الموجود شيء ، وحد الجسم
شيء ، سوي أنه واجب الوجود وهذا وجوده

ويلزم من هذا أن لا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا برهان عليه ، بل
هو برهان على جميع الأشياء ، ووجوده بذاته أبدي أزلي لا يمازجه العدم وليس
وجوده بالقوة .

الخاتمة

لا شك أن نظرية الفارابي في العقل والمعرفة قد تجاوزت بالفعل حدود المعارف والآراء التي قدمها كل من أفلاطون وأرسطو ، بل وكثير من فلاسفة العرب والعديد من فلاسفة العصر الحديث أيضاً ، هذا رغم تأثره واستفادته الكبيرة مما قدمه فلاسفة اليونان وغيرهم من معارف وآراء حول طبيعة العقل ودوره ، ومدى إمكان قيام المعرفة العقلية وطبيعتها ، وأهمية تحقيق التوازن بين المعقول والموجود .

ولقد أثبت الفارابي أن المعرفة العقلية وحدها هي السبيل إلى الوصول إلى اليقين سواء في المعارف الطبيعية أو النظرية أو حتى المعارف الإلهية المتعلقة بالنبوات وغيرها . وكان تأثير هذه الآراء التي قدمها الفارابي كبيراً في العديد من الفلاسفة الذين جاءوا بعده ، وكذلك علماء الكلام الذين استفادوا كثيراً من آراء الفارابي في المنطق ومقولات اليقين العقلي ، وهذه النتيجة تتوافق كثيراً مع ما ذهب إليه أستاذنا الدكتور / عاطف العراقي في كتابه مصطلحات وشخصيات حيث أثبت أن الفارابي قد تأثر في فلسفته بالعديد من المصادر الدينية والأفلاطونية ، وأنه كان لديه القدرة على الانتقاء والاختيار بين تلك المصادر والاتجاهات ، والمزج بينها بدقة ، وهو ما ظهر واضحاً في محاولته الجمع بين أفلاطون وأرسطو ، أو بين الفلسفة والدين ، وأن الفارابي قد قال بنظرية في مراتب العقول والتي تسمى بنظرية الفيض أو الصدور ، أي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو العقل الأول ، ثم يصدر عن هذا العقل الأول عقل ثان وهكذا .

ولهذا فنحن نؤيد ما ذهب إليه أستاذنا الدكتور عاطف العراقي عن فلسفة الفارابي العقلية وأثرها الواضح في من جاءوا بعده وقوله : إننا نجد لدى الفارابي ونظريته في المعرفة اتجاهات إشراقية واضحة عند بحثه في الصفات الإلهية وفي العقل الفعال ، وعلاقته بالعالم

الأشياء إليه من حيث أنه مبدعها ، أو هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة .
وبوساطته تكون علة الأشياء الأخر نسبة واحدة ، وهو الذي ليس لأفعاله نية ولا
يفعل ما يفعله لشيء آخر .

وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول ، ويحصل في
المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول ،
لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول ، وليست الكثرة التي فيه من الأول لأن إمكان
الوجود هو لذاته وله من الأول وجه من الوجوه .

ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود عالم بالأول عقلاً آخر . ولا
يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه يحصل من ذلك العقل الأول الثاني بأنه
ممكن الوجود . وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس ،
والمراد بهذا أنه هذين الشيئين : الفلك والنفس .

ويحصل عن العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى ، وإنما
يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بداية في العقل الأول
، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل . ونحن لا نعلم كمية هذه العقول
والأفلاك إلا على طريق الجملة إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال بحد
من المادة . وهذه العقول مختلفة الأنواع ، والعقل الأخير منها سبب وجود
الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من
وجه آخر .

ويجب أن يحصل من الأركان الأمزجة المختلفة على النسب التي بينها
المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر الذي هو سبب
لأمر أكوان هذا العالم والأفلاك التي حركاتها مستديرة .

أما الأبعاد الرئيسية التي تميزت بها نظرية الفارابي في المعرفة العقلية فهي :

البعد العلمي : ويتمثل في الإقرار بوجود العلم بالمبادئ الأول ومقولات البرهان العقلي ، ووجوب العلم بأحوال النفس والبدن ، وإثبات أن المعرفة وحدها لا تكفي للوصول إلى اليقين ولا إلى الغاية القصوى التي هي السعادة و الكمال ، إذ لابد من توافر القصد والإرادة والسعي إلى الأعمال بالعلم والتدريب من أجل اكتساب الخبرات اللازمة لتحقيق كافة العلوم والمعارف ، ولهذا كان يردد مقولته : إن تمام العلم العمل ، وأن العلم هو القدرة التي تخلق كل شيء ، ودليل ذلك أنه يكفي أن يعلم العقل الأول الشيء لكي يوجد ، وكلما يعقل العقل الأول ذاته يحدث ميلاد جديد لعقل جديد وعلم جديد.

وفي نظريته في المعرفة العقلية قدم الفارابي مبررات التمييز بين البرهان الفلسفي بوصفه العلم بالكلّي والذي يتميز بالإطلاق ، وبين البرهان العلمي المتعلق بوجود الشيء والذي يقع بالتجربة لا بالاستقراء ، فالبرهان العقلي هو الذي يقدم الأحكام الأولية والمعايير المنطقية التي تميز بها بين الحق والباطل وبين الظاهر والباطن.

ولقد ظهرت بعد الفارابي تأثيرات واضحة وإيجابية في آراء العديد من الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفته العقلية والمنطقية وخاصة في البعد العلمي الذي قدمه الفارابي والذي ظهر بوضوح في فلسفة العديد من المفكرين العرب خاصة ابن سينا في المشرق وابن رشد في المغرب العربي ، كما امتد تأثيره إلى بعض فلاسفة العصر الحديث من أصحاب الاتجاه العقلي والمثالي ، كما ظهر تأثير فلسفة الفارابي واضحاً في سيادة الاتجاه العقلي عند فلاسفة العرب وعلماء الكلام وأصحاب التأويل الذين استفادوا كثيراً من تقسيم الفارابي للعلوم والمعارف

وأنواع الموجودات الطبيعية الحية وغير الحية ، وطبيعة النفس البشرية ومصيرها ، وأن الفارابي قد أثر فعلاً بفكره ونظريته في النفس والمعرفة العقلية في فلسفة وآراء كثير من الفلاسفة الذين جاءوا بعده سواء من فلاسفة المشرق العربي أو المغرب العربي أيضاً ، ومن بينهم ابن باجة أول فلاسفة بلاد الأندلس .

إن نظرية المعرفة العقلية التي قدمها الفارابي قد تميزت بميزات وسمات عدة في مقدمتها الصدق واليقين ، والعمق والتأثير ، والفاعلية والاستمرار ، والقوة والثبات والجددة ، كما أنه أعلى من قيمة العقل ومعارفه بدرجة كبيرة ، وجعل العقل البشري أفضل وأعلى قوى النفس المدركة ، واستطاع تجديد وسائل استخدام مقولات العقل بطريقة عملية أكثر منها نظرية ، ليس هذا فحسب بل جعله مساوياً للوجود البشري ، وجعل اليقين العقلي طريقاً مهماً لهذا لتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة .

كما استطاع الفارابي تحديد مجالات وحدود وأبعاد المعرفة العقلية في مختلف العلوم النظرية والعملية ، ولذا جاءت نظريته المعرفية شاملة لمختلف الأبعاد المعرفية والاجتماعية والخلقية والروحية ، إلى جانب ذلك فقد نجح الفارابي في تحديد مبادئ ومقولات المعرفة البرهانية التي توصل إلى اليقين بطريقة عملية أكثر منها نظرية ، وأنه نجح في إثبات تكامل الحقيقة ووحدتها ، وأثبت مدى أهمية ولزوم البرهان العقلي في تحقيق غايات الإنسان وتقرير ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان والمجتمع بالفعل . كما أثبت أن المعرفة الفلسفية بالوجود العام هي التي تقدم مقولات ومعايير الصدق اللازمة التي تحقق اليقين والسعادة للإنسان .

لأن النظر الكلى وحده هو الذى يحقق اليقين والتقارب المعرفى والتفاهم ويقضى على مظاهر الخلاف فى الجزئيات.

البعد الاجتماعى : والذى تمثل فى الأفكار التى قدمها الفارابى حول الإصلاح وكمال العمران البشرى والتعاون من أجل اكتساب الفضائل واكتمال المعارف ، وتلازم العلاقات وتحقيق أفعال الخير ، وتقديره أن جودة التمييز تتألف من معارف العقل الجمعى لا الفردى ، وهى القوة الناطقة التى تقوم بعمليات التركيب والتأليف والمحاكاة وحصول المعانى والدلالات الكاملة فى الذهن.

ولقد تحقق البعد الاجتماعى لنظرية الفارابى فى المعرفة العقلية من خلال إقراره فكرة إمكان ومعقولة قيام الدولة الفاضلة على الأخلاق ومبادئ العلم ، والالتزام بمبدأ التعاون سواء فى الأسرة أو المجتمع ، بوصفها أسس قيام المجتمع السليم ، وبحيث يكون الاهتمام بالفرد من أجل الجماعة والاهتمام بالعلم من أجل التعليم ، وأن تكون مهمة الفيلسوف رئيس الدولة التوجيه والتصحيح لمبادئ وأفكار ونظم الاجتماع البشرى والقيمية على أساس مقولات البرهان واليقين العقلى التى تقى الفرد والمجتمع من مهاوى الخطأ والزلل والانحراف ، فالمعرفة الصحيحة عند الفارابى تتطلب إرادة كلية جماعية تتعاون لتحقيق الغاية بإكمال كل نقص وتصحيح كل فاسد من معتقد أو رأى.

كما تمثلت فائدة البعد الاجتماعى فى إمكان تفسير الظواهر الثقافية والاجتماعية والتعامل مع منطق العصر فى مختلف مراحل تطوره ، مما جعلنا نقرر أن فلاسفة العصر الحديث كانوا أكثر استفادة من آراء الفارابى فى المعرفة العقلية ، وأكثر فهما لطبيعتها الإنسانية والاجتماعية.

، وأهمية تطور أنماط التفكير ومناهج البحث العلمى ، وزيوع المنهج التكاملى الذى يجمع بين مختلف وسائل المعرفة الحسية والعقلية والبرهانية وكيفية الاستفادة منها بصورة متكاملة.

البعد الدينى : ويتمثل فيما قرره الفارابى من أن العلم الكلى ينبغى أن يكون علماً واحداً ، وأن يكون متضمناً للعلم الإلهى ، لأن المعرفة بالمطلق أو العلم الكلى يشمل العلم بالمبادئ الطبيعية وما بعد الطبيعة الذى هو علم التوحيد أو العلم الإلهى .

كما أثبت الفارابى أن التوفيق والتقريب بين الحكمة والشرعة له ما يبرره ، وقدم البراهين والأدلة التى تثبت وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة بإثبات وحدة المصدر ووحدة الغاية كذلك ، ومن ثم كانت نظرية الفيض أو العقل الفعال الذى تصدر عنه جميع المعارف أساس قيام نظرية المعرفة العقلية عنده وإثبات وحدة المعرفة والحقيقة.

كما أثبت الفارابى تلازم العلاقة الضرورية بين المعرفة والاعتقاد ، على اعتبار أن المعرفة هى الاعتقاد الصادق الذى يتوفر لدى المعتقد أسس لصدقه ، وهو رأى الذى تأثر به المتأخرون من المعتزلة والأشاعرة ، وكذلك رجال السياسة والأخلاق حين قسم الفارابى المدن الفاضلة وغير الفاضلة حسب درجة المعرفة وصدق الاعتقاد ، كما كان لفكرة التلازم بين المعرفة والاعتقاد التى قال بها الفارابى أثرها الواضح فى آراء العديد من الفلاسفة المعاصرين ، كما كانت نظريته فى المعرفة وآراؤه ومنهجيته القائمة على البرهان وشروط اليقين مرجعاً فى حسم قضايا الخلاف المذهبى ومعرفة كيفية الدفاع عن العقيدة ببراهين العقل ،

الفارابي نظرية في كيفية الاهتمام بالإنسان وإثبات أن غاية الإنسان والفكر والوجود واحدة.

البعد الأخلاقي : ويتمثل في الإعلاء من قيمة العقل الذى يقود إلى الفضيلة ، ويميز صاحبه بمجودة التمييز والروية والقدرة على استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو يجنب من شر ، كما يتمثل في فكرة تكامل الفضائل وإثبات أهمية وفائدة الترابط والتعاون بين الفضائل الأربع وهى الفكرية والنظرية والخلقية والصناعات المدنية ، واعتبار الفضيلة الخلقية هى الفضيلة الرئيسة التى تحقق هذا الترابط ، وأنه لا سعادة حقيقية أو علم مفيد إلا بتكامل هذه الفضائل والبعد عن كافة الرزائل ، وأن عمل أى فضيلة لا يستقل ولا ينفصل بنفسه عن سائر الفضائل وأن كمال أى فضيلة لا يكون إلا بتعاون وتكامل سائر الفضائل ، بدليل أن الفضيلة الفكرية لا يتوقف دورها عند حد المعرفة بل عليها مسؤولية تحقيق التكامل بين سائر الفضائل.

وهذا معنى التصور الواقعى لقيام المدينة الفاضلة عند الفارابي على مبادئ الأخلاق والعلم ومقولات اليقين والبرهان العقلى ، وهو التصور الذى قامت عليه كثير من نظريات الفلسفة السياسية المعاصرة.

البعد الروحى : ويتمثل في كشف الفارابي عن الطابع الروحى للعقل البشرى ووصفه بأنه ألطف الأشياء وما يتصوره إذن هو ألطف الصور ، خاصة عندما تحصل صورة الشئ مفردة غير ملابسة للمادة ، وأن هذه الروحانية واللطفية الظاهرة فى طبيعة العقل الديالكتيكية تظهر عند الاتصال بالعقل الفعال وتلقى الفيض منه مباشرة وبلا واسطة ، وعند عمل العقل فى المعقولات بالتمييز والفهم والحكم والاستيعاب ، وعند التحول من السهل إلى الصعب ومن الظاهر إلى

البعد الإنسانى : ويتمثل فى اعتبار العقل هو الانسان على الحقيقة ، وأن الانسان لايساوى شيئاً بدون العقل المفكر الواعى ، وأن العقل هو أعلى وأقوى درجات النفس الناطقة ، وأن مسؤولية العقل الأساسية لاتتوقف عند حدود المعرفة والفكر، لأن وظيفته الحقيقية هى تحديد ما يجب على الإنسان فعله وفى المقدمة ضرورة العلم بالمحسوس وغير المحسوس ، وادراك المبادئ ، واستخدام مقولات العقل فى تحصيل المعارف والعلوم ، ومعرفة حقائق الشريعة ودقائق العلم البديعة وتحقق الوعى بأمر الحياة وقواعد الاجتماع الإنسانى.

كما يتمثل البعد الإنسانى فى نظرية المعرفة العقلية التى قديمها الفارابى فى العديد من مؤلفاته ومقالاته ، فى إعلاء الفارابى من قيمة الحرية الإنسانية ودور الإرادة والاختيار الإنسانى الحر فى حدوث المعارف وتحصيلها وترتيبها والقدرة على استنباط الحقائق ، وهى القدرة والكفاءة العقلية التى تقوم على التأمل والروية التى بها يحصل الإنسان غايته القصوى وهى تحصيل السعادة والكمال.

كما قرر الفارابى فى نظريته العقلية فكرة تلازم العقل والإرادة ، فهما قطبا وجود الإنسان الفعلى ، وهما مبدأ العلم والعمل ، ومن ثم فلا استقلال للعقل كقوة من قوى الناطقة عن باقى قوى النفس الفاعلة فى الإنسان كالترؤع والفكر والإرادة .

وهنا تظهر قيمة البعد الإنسانى فى نظرية الفارابى العقلية حين يبين الفارابى مدى خطورة الفصل بين النظر والعمل ، أو الفصل بين العقل ووظيفته ، أو بين العقل والتعقل ، لأن الكمال والسعادة لا يتحققا إلا باكمال المعارف والصدق واليقين وتعاون هذه القوى الفاعلة فى الإنسان. وهكذا كانت نظرية المعرفة عند

الفكر العربي الحديث في اعتماده على العقل والمعرفة العلمية، ومنهجيته في الانطلاق والتطلع نحو مستقبل أفضل.

الباطن ومن المركب إلى البسيط ، وعند تحول المعقولات التي بالقوة إلى معقولات بالفعل ثم إلى معقولات عاقلة بالفعل .

كما تظهر روحانية العقل عند الفارابي عند قوله بترتيب العقول السماوية وتدرجها في الزول من العقل الأول وحتى العقل العاشر ، ثم ترتيب العقول الإنسانية وتدرجها صعوداً حتى العقل الفعال ، وعند تحديد نقطة الالتقاء بين العقول البشرية والعقول السماوية.

وقد نجح الفارابي في إضافة وظائف جديدة للعقل المتصف بالروحانية ، وبيان مدى قيمته وفاعليته سواء للجمهور من العوام أو للخواص ، كما نجح في تحديد شروط تحقق المعرفة الروحية وكيف تتميز هذه المعرفة عن الحدس كرؤية عقلية مباشرة تتميز بالفطرية ، وعند تمييزه بين أنواع المعارف وتدرجها من الحسى الى العقلى ، وفي تقريره أن المعرفة الروحية تعتمد على التأمل العقلى الحر في مبادئ ومقولات العلوم ، ثم المجاهدة الروحية الخالصة ، والتزام تعاليم الحكمة والفضيلة لذا فهي مكتسبة.

كما تظهر قيمة وأهمية آراء الفارابي في المعرفة الروحية عند عرضه لنظرية الفيض أو الصدور سواء للموجودات أو العقول ، وهى النظرية التي استفاد منها فلاسفة الشيعة وخاصة الإسماعيلية والاثنا عشرية من فكرة الاتصال والفيض وتقسيم العقول في بناء معتقدهم في النبوة والولاية وتناسخ الأرواح وتواصل الإمامة والنبوة عندهم.

ولا شك أن تكامل هذه الأبعاد: الدينية والخلقية والروحية والعلمية في تكوين نظرية المعرفة العقلية عند الفارابي ، قد ساهمت بقدر كبير في تصحيح المفاهيم والأحكام عن الفكر العربى ، كما ساهمت عملياً في تصحيح مسار

٦- الفارابي : أبو نصر : كتاب القياس ، وبه القياس الصغير على طريقة المتكلمين وكتاب التحليل والأمكنة ج ٢ تحقيق وتقديم د. رفيق العجم . دار المشرق بيروت ١٩٨٦ .

٧- الفارابي : أبو نصر : كتاب البرهان وشرائط اليقين ، مع تعاليق ابن باجة على البرهان . تحقيق وتقديم د. ماجد فخري . دار المشرق ، بيروت ١٩٨٧ .

٨- الفارابي : أبو نصر : كتاب إيساغوجي والفصول الخمسة والمقولات والعبارة والقياس . تحقيق وتقديم د. ماجد فخري ، دار المشرق بيروت ١٩٩٤ .

٩- الفارابي ، أبو نصر : كتاب الملة ونصوص أخرى . تحقيق د. محسن مهدي دار المشرق بيروت ١٩٦٨ .

١٠- الفارابي : أبو نصر : كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق . تحقيق د. محسن مهدي المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٦٨ .

١١- الفارابي : أبو نصر : كتاب الحروف . تحقيق د. محسن مهدي . دار المشرق بيروت ١٩٧٠ . والطبعة الثانية المعتمدة لدينا ١٩٩٠ .

١٢- الفارابي : أبو نصر : كتاب في المنطق : العبارة . تحقيق د. محمد سليم سالم . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ .

١٣- الفارابي : أبو نصر : ابن باجة ، تعليقات في كتاب باري أرميناس ومن كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي تحقيق د. محمد سليم سالم . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ .

المصادر والمراجع

أولاً : مصادر البحث العربية :

١- الفارابي : أبو نصر : كتاب الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس . تحقيق وتقديم السير نصرى نادر . المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٦٠ . وطبعة دار المشرق بيروت ١٩٦٨ . والطبعة المعتمدة لدينا ، طبع الكتي. بمصر وبه ثمان رسائل .

٢- الفارابي : أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة . الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥ ، وطبعة أخرى بعنوان : المدينة الفاضلة للفارابي تأليف وتقديم د. على عبد الواحد وافي . فحضة مصر ، ثم طبعة أخرى معتمدة لدينا بعنوان : آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها . تقديم وتعليق على بو ملحم . دار ومكتبة الهلال بيروت ١٩٩٥ وطبعة معتمدة أخرى هى طبعة محمد على صبيح بمصر .

٣- الفارابي : أبو نصر : كتاب إحصاء العلوم . تحقيق وتقديم د. عثمان أمين . دار الفكر العربي ١٩٤٩ وكذلك طبعة الأنجلو المصرية ١٩٦٨ .

٤- الفارابي : أبو نصر : كتاب تحصيل السعادة . تحقيق وتقديم د. جعفر آل ياسين . دار الأندلس ، بيروت ١٩٨١ .

٥- الفارابي : أبو نصر : نص التوطئة والفصول الخمسة والمقولات والعبارة . تحقيق د. رفيق العجم ج١ دار المشرق بيروت ١٩٨٥ .

ثانياً : المراجع العربية :

- ١- ابراهيم السامرائي : الفارابي وعلم النحو . ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية . بغداد ١٩٧٥ .
- ٢- ابراهيم السامرائي : الفارابي وعلم اللغة . ضمن بحوث مهرجان الفارابي . بغداد ١٩٧٥ .
- ٣- ابراهيم بيومي مذكور : الفارابي والمصطلح الفلسفي . الفصل الأول ضمن الكتاب التذكاري ، أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته . المجلس الأعلى للثقافة ١٩٨٣ .
- ٤- ابراهيم محمد ابراهيم صقر : مشكلات فلسفية . دار الفكر العربي ١٩٩٧ .
- ٥- أحمد فؤاد الأهواني : أصول نظرية المعرفة عند الفارابي . مجلة الأزهر ج ٤ القاهرة ١٩٤٩ .
- ٦- السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني : شرح المواقف في علم الكلام . تحقيق أحمد المهدي . مكتبة الأزهر ١٩٧٦ .
- ٧- السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني : كتاب التعريفات . تحقيق عبد المنعم الحفني . دار الرشاد ١٩٩١ .
- ٨- إلياس فرح : الفارابي . مطبعة المرسلين اللبنانيين . بيروت ١٩٣٧ .
- ٩- جعفر آل ياسين : الينابيع الأولى للفكر العربي في فلسفة الفارابي . ضمن المهرجان الألفي للفارابي بغداد ١٩٧٥ .

١٤- الفارابي : أبو نصر : كتاب في المنطق. الخطابة . تحقيق د. محمد سليم سالم ،
الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ .

١٥- الفارابي : أبو نصر : مجموع في السياسة . من تراث الفقه السياسي
الإسلامي . تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم أحمد . مؤسسة شباب الجامعة
بالأسكندرية ١٩٨٢ .

١٦- الفارابي : أبو نصر : المنطق عند الفارابي . ثلاثة أجزاء . تحقيق د. رفيق
العجم . المكتبة الفلسفية . دار المشرق بيروت ١٩٨٦ .

١٧- الفارابي : أبو نصر : التنبيه على سبيل السعادة . مجموع رسائل الفارابي .
طبع حيدر أباد الدكن ١٣٩٥ هـ .

١٨- الفارابي : أبو نصر : كتاب السياسة المدنية ومبادئ الموجودات . تحقيق
د. فوزي مري نجار . المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٤ .

١٩- الفارابي : أبو نصر : كتاب فصول منترعة : تحقيق د. فوزي مري نجار .
دار المشرق بيروت ١٩٦٨ والطبعة الثانية . المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٧١ .

- ١٩— دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادى أبوريدة
لجنة التأليف والترجمة ط ٣ ، ١٩٥٤ ، ط ٤ دار النهضة العربية ١٩٨١ .
- ٢٠— راشد البراوى : قادة الفكر الإسلامى فى ضوء الفكر الحديث ، الفصل
الثانى بعنوان المعلم الثانى وحكومة الفلاسفة . النهضة المصرية ١٩٦٩ .
- ٢١— ابن رشد : أبو الوليد محمد بن أحمد : تلخيص كتاب النفس . تحقيق
وتقديم احمد فؤاد الأهوانى . النهضة المصرية ١٩٥٠ .
- ٢٢— ابن رشد : أبو الوليد محمد بن أحمد : فصل المقال فيما بين الحكمة
والشرعية من الاتصال . تحقيق محمد عمارة . دار المعارف القاهرة ١٩٨٣ .
- ٢٣— روجيه ارنالديز : ما وراء الطبيعة والسياسة فى تفكير الفارابى . ترجمة د.
أكرم فاضل . مجلة المورد م ٤ بغداد ١٩٧٥ .
- ٢٤— زاهدة ابراهيم : تصنيف العلوم عند العرب . ضمن المهرجان الألفى
للفارابى . منشورات وزارة الإعلام العراقية بغداد ١٩٧٥ .
- ٢٥— زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى . دار الشروق القاهرة ١٩٨٢ .
- ٢٦— زينب عفيفى شاکر : فلسفة اللغة عند الفارابى . دار قباء القاهرة ١٩٩٧ .
- ٢٧— سعيد زايد : المدينة الفاضلة عند الفارابى . ضمن بحوث المدن الفاضلة ،
مجلة الأعلام بغداد ١٩٦٦ .
- ٢٨— سعيد زايد : الفارابى . سلسلة نواى الفكر العربى . دار المعارف القاهرة
١٩٨٠ .

- ١٠— جعفر آل ياسين : الكندي والفارابي فيلسوفان رائدان . دار الأندلس بيروت ١٩٨٠ .
- ١١— جعفر آل ياسين : فلاسفة مسلمون ، دار الشروق القاهرة ١٩٨٧ .
- ١٢— جنيف لويس : ديكارت والعقلانية . ترجمة عبده الحلو . منشورات عويدات بيروت ١٩٨٨ .
- ١٣— جورج شحاتة قنواتي : الفارابي في الفكر اللاتيني إبان القرون الوسطى . الفصل الثامن ضمن الكتاب التذكاري : أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣ .
- ١٤— جوزيف الهاشم : الفارابي . منشورات المكتب التجاري بيروت ١٩٦٨ .
- ١٥— حسن حنفي : الفارابي شارحا أرسطو . الفصل الثالث من الكتاب التذكاري . أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته . المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٨٣ .
- ١٦— حسين أتان : نظرية الخلق عند الفارابي ، منشورات وزارة الإعلام العراقية بغداد ١٩٧٥ .
- ١٧— حسين علي محفوظ : الفارابي في المراجع العربية . ضمن كتاب الفارابي والحضارة ، المكتبة الوطنية بغداد ١٩٧٥ .
- ١٨— حسين علي محفوظ : أثر احصاء العلوم في نشوء دوائر المعارف وظهور الموسوعات . المهرجان الألفي للفارابي بغداد ١٩٧٥ .

٣٨— عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية . دار المعارف القاهرة
١٩٩٣

٣٩— عاطف العراقي : تحليل كتاب الحروف للفارابي . ضمن كتاب الفلسفة
العربية والطريق الى المستقبل . دار الرشد ١٩٩٨ .

٤٠— عاطف العراقي : نحو معجم للفلسفة العربية . مصطلحات وشخصيات .
دار الوفاء لدنيا الطباعة . الاسكندرية ٢٠٠٠ .

٤١— عبد الجبار داود البصري : مكانة الفارابي في تاريخ نظرية المحاكاة في
الشعر . المهرجان الألفى للفارابي بغداد ١٩٧٥ .

٤٢— عبد الحميد درويش : الفلسفة الإلهية عند محمد بن تومرت . دار المنار
القاهرة ١٩٨٩ .

٤٣— عبد الحميد درويش : الفلسفة الاعتقادية في الإسلام . مكتبة وهبة القاهرة
١٩٩٢ .

٤٤— عبد الكريم المراق : الإلهيات عند الفارابي . منشورات وزارة الاعلام
العراقية بغداد ١٩٧٥ .

٤٥— عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة . حياتهم وآراؤهم . دار الفكر اللبناني
بيروت ١٩٨٧ .

٤٦— عثمان أمين : الفارابي صاحب المدينة الفاضلة . مجلة العربي الكويت
١٩٦٣

- ٢٩— سعيد زايد : التوفيق ، دراسة لكتاب الجمع بين رأى الحكيمين ، ضمن الكتاب التذكاري في الذكرى الألفية للفارابي . الهيئة المصرية العامة للكتاب . ١٩٨٣ .
- ٣٠— نسليم طه التكريتي : الحكم الصالح في نظر الفارابي . مجلة المورد . بغداد . ١٩٧٥ .
- ٣١— س . ن غوريغريان : النظريات الفلسفية والاجتماعية والسياسية للفارابي . ترجمة وتعليق خليل كمال الدين . مجلة المورد بغداد ١٩٧٥ .
- ٣٢— سهير فضل الله أبو وافية : الفلسفة الإنسانية في الإسلام . دار النهضة العربية القاهرة .
- ٣٣— سهيل قاشا : الفارابي والمدينة الفاضلة . مجلة المورد بغداد ١٩٧٥ .
- ٣٤— ابن سينا : أبو علي الحسين : رسالة في أحوال النفس الناطقة . دار إحياء الكتب العربية . القاهرة ١٩٥٢ .
- ٣٥— ابن سينا : أبو علي الحسين : الشفاء والطبيعات والنفس . تحقيق جورج قنوتاي ، سعيد زايد . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ .
- ٣٦— صبيح صادق : الفارابي وأثره في الفكر الأوربي . مجلة المورد بغداد . ١٩٧٥ .
- ٣٧— عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل . دار المعارف القاهرة . ١٩٨١ .

- ٥٧— ماجد فخرى : فلسفة الفارابى الخلقية وصلتها بالأخلاق النيوقماخية .
الفصل السادس من الكتاب التذكارى . ألفية الفارابى تصدير الدكتور مدكور .
الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٣ .
- ٥٨— محمد البهى : الفارابى الموفق والشارح . الفصل الثانى من الكتاب
التذكارى تصدير الدكتور مدكور فى ذكرى الفارابى . الهيئة المصرية العامة
للكتاب ١٩٨٣ .
- ٥٩— محمد السيد الجليند : الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام . دار الفكر .
الأردن . عمان ١٩٨٥ . وطبعة أخرى بدار نهضة الشرق القاهرة ١٩٩٠ .
- ٦٠— محمد عبد الستار نصار : فى الفلسفة الإسلامية . قضايا ومناقشات .
مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٢ ٦٥٦٤— محمد عبد المعز نصر : الفارابى ونظم
الحكم السياسية فى القرن العشرين . الفصل السابع من الكتاب التذكارى .
تصدير الدكتور مدكور . الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٣ .
- ٦١— محمد على أبو ريان : تصنيف العلوم بين الفارابى وابن خلدون . مجلة عالم
الفكر . الكويت ١٩٧٨ .
- ٦٢— محمد على أبو ريان : فلسفة الفارابى فى النفس . الفصل الثانى عشر من
كتاب تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام . القسم الثانى ١٩٨٦ .
- ٦٣— محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين . الدار المصرية اللبنانية .
مكتبة الهلال القاهرة ١٩٨٥ .
- ٦٤— محمد مصطفى حلمى : مع الفارابى الفيلسوف الروحى . مجلة الكاتب .
القاهرة ١٩٦١ .

- ٤٧— عثمان عيسى : المنهج عند الفارابي . ضمن بحوث المهرجان الألفى للفارابي . بغداد ١٩٧٥ .
- ٤٨— علي عبد المعطى : الفارابي بين الفكر السياسى اليونانى والاسلامى . الفصل الثانى من كتاب الفكر السياسى فى الإسلام شخصيات ومذاهب . دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٩٠ .
- ٤٩— عمر فروخ : الفارابيان . مكتبة منيمنة . بيروت ١٩٥٠ .
- ٥٠— فاروق سعد : مع الفارابي والمدن الفاضلة . دار الشروق القاهرة ١٩٨٢ .
- ٥١— فهمى جدعان : الفارابي . مدخل الى تجربة العلم والفعل عنده . ضمن كتاب نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى . دار الشروق الأردن . عمان ١٩٨٥ .
- ٥٢— فؤاد زكريا : نظرية المعرفة والموقف الطبيعى للإنسان . النهضة المصرية . القاهرة ١٩٧٧ ، وطبعة مكتبة مصر بعنوان نظرية المعرفة ١٩٩١ .
- ٥٣— فؤاد زكريا : آفاق الفلسفة . مكتبة مصر ١٩٩١ .
- ٥٤— لويس جارديه والأب جورج قنواتى : الفارابي بين الإسلام والمسيحية . بيروت ١٩٦٧ .
- ٥٥— لويس جارديه : التوفيق بين الفلسفة والدين عند الفارابي . المهرجان الألفى للفارابي . بغداد ١٩٧٥ .
- ٥٦— ماجد فخرى : دراسات فى الفكر العربى . دار النهار . بيروت ١٩٧٧ .

- ٧٥— هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ : ج ١ العقل في التاريخ . ترجمة إمام
عبد الفتاح إمام . دار التنوير ١٩٨٣ .
- ٧٦— يحيى هويدى : تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية . النهضة المصرية
١٩٦٦ .
- ٧٧— يوحنا قمير : الفارابى . سلسلة فلاسفة العرب . المطبعة الكاثوليكية .
بيروت ١٩٥٤ .
- ٧٨— يوسف كرم : العقل والوجود . دار المعارف . القاهرة .

- ٦٥— محمود أحمد الحفنى : الموسيقى الكبير . الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٥ .
- ٦٦— محمود زيدان : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين . دار النهضة العربية . بيروت ١٩٨٩ .
- ٦٧— مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو . دار قباء . القاهرة ٢٠٠١ .
- ٦٨— مصطفى شاهين : الفارابى ضمن كتاب تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام . دار الثقافة . القاهرة ١٩٨٠ .
- ٦٩— مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى . الهيئة العامة لقصور الثقافة . القاهرة ١٩٤٥ .
- ٧٠— مصطفى غالب : الفارابى . الدار المصرية اللبنانية . مكتبة الهلال . القاهرة ١٩٨٥ .
- ٧١— ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام . دار الشؤون الثقافية بغداد ط٣ ١٩٨٨ .
- ٧٢— ناجى معروف : مكانة الفارابى فى الحضارة العربية الإسلامية . مهرجان الفارابى . بغداد ١٩٧٥ .
- ٧٣— هربرت ماركيز : العقل والثورة . هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية . ترجمة الدكتور فؤاد زكريا . الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٩ .
- ٧٤— هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية . ترجمة مروة قبيس . مطبعة عويدات بيروت ١٩٧٧ .

14. Russell: The Problems of philosophy . Oxford University press , London 1912 ch. 5
15. Russell: Our Knowledge of The External world. Allen and Unwin , London 1914. ch. 3
16. Russell: Logic Knowledge, edited by Marsh. Allend and Unwin, London 1956.
17. White A: The Nature of Knowledge. Rowman and Little wood New Jersey 1928.
18. Ryle: The concept of mind. Hutchinson University Library. London 1949. ch.2
19. Woozley A.D: Theory of Knowlegde, An Introduction Hutchinson, London 1950.
20. D. Pears: What is Knowledge. Allen and Unwin. London 1972.
21. O. Connor and Carr: Introduction to The Theory of knowledge The Harvester press, 1982.
22. A. White: The Nature of Knowledge, Rowman and Little wood 1982.
23. Dr. Fadil Zaki Mohammed: Foundation of Arabic Eslamic political Thought, Baghdad, 1944.
24. Prichard: Knowledge and perceptions, Oxford 1950.
25. Ayer A.J: The Problem f Knowledge , London 1956.
26. Ayer A.J: Philosophy in twentieth century, London 1982.
27. L. Wittigenstien: Philosophical Investigations, Trans into English by E. Anscombe Oxford 1958.
28. Nicholas Reacher: The development of Arabic Logic Pittsburgh University press, 1964.

ثالثا : المراجع الأجنبية :

- 1- Robbert hamui : Al-farabi`s Philosophy and it`s influence on scolasticism. Sydney 1928.
2. Ibrahim Madkour : Abu Nasr Al-Farabi : History of Muslim Philosophy , Pakistan.
3. Ibrahim Madkour : La place d'Al-Farabi :dans l'ecole Philosophique Musulmane , Paris 1934.
4. R. Hammond : The Philosophy of Al-Farabi. N.Y, 1944.
5. M. Saghir Hasan : Al-Farabi Political Philosophy. Pakistan Philosophical journal vol 1,3 , 1958.
6. M. Saghir Hasan : Al-Farabi Political Views, Pakistan Philosophical journal vol 4 , 1959.
7. D.M. Dunlop : The Fusul. Al-Madani of Al-Farabi , Cambridge, 1961.
8. Mannuel Alonso : Al Madina Al Fadila de Abu Nasr Al-Farabi, Al Andalus, 1961, another ed, 1962.
9. Rescher, Nicholas : Al-Farabi, An Annotated Bibliography, Pittsburg, University press 1962.
10. Rescher, Nicholas : Al-Farabi, Short Commentary On Aristotle's Prior Analytics, London 1963.
11. Mohsen Mahdi : Al-Farabi, History of political philosophy, Chicago, 1963.
12. Mohsen Mahdi : Al-Farabi Abu Nasr Mohammed : Encyclopedia International , New York , 1963.
13. N.A Bertman : Al-Farabi and the concept of happiness in Medieval Islamic philosophy, 1970.

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٢
أولاً : إشكالية الدراسة	٤
ثانياً : دوافع اختيار الموضوع وأهميته	٧
ثالثاً : المنهج المتبع في الدراسة	١١
رابعاً : الدراسات السابقة	١٢
الفصل الأول : مكانة العقل في فلسفة الفارابي	
أولاً : نشأة الفارابي العلمية	٢٤
ثانياً : ماهية العقل وأقسامه	٢٩
ثالثاً : سمات المعرفة العقلية	٤١
رابعاً : قوانين المنطق بين العقل والمعقول	٥٣
الفصل الثاني : إمكان قيام المعرفة ومبادئها	
أولاً : ماهية المعرفة عند الفارابي	٥٩
ثانياً : مبادئ المعرفة الفلسفية	٦٤
ثالثاً : اليقين في المعرفة العقلية	٧٢
رابعاً : المعرفة والفضيلة الخلقية	٨٤

- 29.Griffiths A.P: Knowledge and belief, Oxford University press, London 1967.
- 30.Pears. D: What is Knowledge, Allen and Unwin, London 1972.
- 31.Popper, k. : Objective Knowledge, An Evolutionary Approach Oxford University press, London 1972.
- 32.Corunford, F.M: Plato's Theory of Knowledge, London, 1973.
- 33.Barkeley: A Treatise Concerning The principles of Human Knowledge, part I.
- 34.Lock: An Essay Concerning Human Understanding Book 2 ch.2
- 35.Le Prof: Dauory: Al Farabi Fondateur de la Philosophie Eslamique.

الفصل السابع : نصوص في فلسفة الفارابي العقلية

٢١٨	أولا : العقل في كتاب الفارابي تحصيل السعادة
٢٣٤	ثانيا : العقل في كتاب الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة
٢٤٧	ثالثا : العقل في كتاب الفارابي الحروف
٢٦١	رابعا : العقل في كتاب الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين
٢٧٥	الخاتمة
٢٨٤	المصادر والمراجع
٢٨٧	المراجع العربية
٢٩٦	المراجع الأجنبية
٢٩٩	محتويات الكتاب

الفصل الثالث : وحدة المعرفة العقلية

- أولاً : المعرفة و الاعتقاد ٩٤
ثانياً : وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة ١٠٦
ثالثاً : المعرفة العقلية بين النسبية والإطلاق ١١٦
رابعاً : المعرفة العقلية بين المثالية والواقعية ١٢٢

الفصل الرابع : دور العقل في معارف الحس

- أولاً : العقل وماهية الإدراك الحسى ١٣٠
ثانياً : الوجود الحسى والوجود اللفظى ١٣٥
ثالثاً : وظائف الحس المشترك ١٤٣
رابعاً : نقد الفارابى لمعارف الحس ١٥٥

الفصل الخامس : العقل والمعرفة البرهانية

- أولاً : طبيعة الإدراك العقلى ١٦٦
ثانياً : مقولات البرهان العقلى ١٦٩
ثالثاً : أقسام البرهان العقلى ١٧٦
رابعاً : وظائف البرهان العقلى ١٨٢

الفصل السادس : العقل و المعرفة الروحية

- أولاً : العقل وفطرية المعرفة ١٩١
ثانياً : المعرفة العقلية والنبوة ١٩٩
ثالثاً : روحانية العقل ٢٠٤
رابعاً : المعرفة العقلية والسعادة ٢١٠

الفاء الحرفية وفلسفة العقل

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

٥٣٦ شارع بورسعيد - القاهرة

ت: ٢٥٩٢٢٦٢٠ - ٢٥٩٣٨٤١١

فاكس: ٢٥٩٣٦٢٧٧ ص.ب: ٢١ توزيع الظاهر

E-mail: alsakafa_alDinaya@hotmail.com